ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 43

PAUL DESELAERS

DAS BUCH TOBIT

Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1982

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Deselaers, Paul:

Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie / Paul Deselaers. –
Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag;
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

(Orbis biblicus et orientalis; 43)
ISBN 2-7278-0260-x (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53661-5 (Vandenhoeck und Ruprecht)

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

Meinen Eltern

und

meinen Geschwistern



Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist im SS 1981 vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Inaugural-Dissertation angenommen worden.

Den langen Weg bis zur Veröffentlichung der Arbeit bin ich nicht allein gegangen.
An erster Stelle danke ich meinem Doktorvater, Herrn Professor Dr. Erich Zenger, herzlich. Er hat die Beschäftigung mit dem Thema angeregt und das Entstehen der Arbeit durch entscheidende sachliche Impulse nachhaltig gefördert sowie durch sein persönliches Engagement über die vielen Stationen hin tatkräftig begleitet. Ihm und Herrn Professor Dr. Othmar Keel, Fribourg, verdanke ich auch die Aufnahme der Arbeit in die Reihe "Orbis Biblicus et Orientalis".

Mein besonderer Dank gilt auch Herrn Professor Dr. Peter Weimar für wertvolle Ratschläge und Hinweise sowie die Mühe des Korreferates. Dankbar bin ich ebenfalls unserem Doktorandenkolloquium und in diesem Zusammenhang vor allem Herrn Privatdozent Dr. Frank-Lothar Hossfeld. Sie haben meine Thesen kritisch befragt und besprochen.

Meinem Heimatbistum Münster danke ich für die Möglichkeit zum Weiterstudium und einen großzügigen Druckkostenzuschuß.
Für die Erstellung der Druckvorlage konnte ich auf die Sorgfalt und das bewährte Können von Frau Elfriede Brüning zurückgreifen.

Münster, im August 1981 Paul Deselaers

INHALT

EINFÜHRUNG

Das Interesse am Buch Tobit ist weithin ein Desinteresse. Das läßt sich sowohl für die Vergangenheit wie für die Gegenwart behaupten. Zwar hat das Buch als Streitobjekt in verschiedener Hinsicht eine beachtliche literarische Produktion angeregt [1], gibt es eine Fülle bildlicher Darstellungen, vor allem bis ins 18. Jh. [2], ist aus der Erzählung, besonders den Versen 1, 17; 12,12f; 4,9-11; 12,8-9 im Laufe der Tradition das siebte "Werk der Barmherzigkeit", nämlich 'Tote begraben' erwachsen, taucht sie gelegentlich in der Liturgie auf, wird sie gerade für eine volkstümliche Auslegung geschätzt und bei Ratschlägen zu praktischer Lebensgestaltung herangezogen [3], interessiert das Buch als literarisches Kunstwerk und Inspirationsquelle auch Schriftsteller [4] und reizt es schließlich neuerdings Tiefenpsychologen zu Deutungen, die seelische Nöte von Menschen und Wege zu deren Abhilfe erhellen [5], - jedoch ändert sich dadurch nicht das Gesamtbild im Spektrum der Fragen und Themen biblischer Theologie. Das Buch Tobit ist ein Randphänomen.

---

1 Bis ins 17. Jh.n.Chr. hat J. GAMBERONI, Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 16oo, STANT 21, München 1969, die Auslegungsgeschichte dargestellt. Sonst vgl. die Kommentare.

2 S. dazu z.B. H. WESKOTT, Art. Tobias, in: Lexikon der christlichen Ikonographie. Allgemeine Ikonographie IV, Freiburg 1972, 32o-326.

3 Vgl. z.B. aus neuester Zeit: A. TOTZKE, Tobias oder Der Weg zum wahren Glück, Kreuzring-Bücherei 37, Trier 1964; J. GOETTMANN, Tobie. Livre des fiancés et des pèlerins, Brügge 1966; D. BARSOTTI, Meditazione sul libro di Tobia, Biblia e liturgia 13, Brescia 1969; M. LACKMANN, Tobit und Tobias. Das Wirken Gottes durch seine Engel, Aschaffenburg 1971.

4 S. z.B. M.L. KASCHNITZ, Zwischen Immer und Nie. Gestalten und Themen der Dichtung, st 425, Frankfurt 1977; DIES., Hörspiele, Hamburg 1962, darin 166-2o1: Tobias oder Das Ende der Angst.

5 S. z.B. C. MEVES, Seelische Gesundheit und biblisches Heil, Herderbücherei 696, Freiburg 1979, 3o-37.

Die Gründe dafür sind vielfältig. Einer liegt darin, daß das Buch als deuterokanonische Schrift infolge einer subkutan wirksamen Kanongrenze von vornherein wenig Beachtung findet. Die verbreitete Bezeichnung "apokryph" tut ein Übriges dazu. Ebenfalls partizipiert die Erzählung an der lange Zeit gültigen,negativen Einschätzung des Frühjudentums etwa unter dem Stichwort "Gesetzlichkeit". Neben der Tatsache, daß das Buch Tobit im NT nicht aufgegriffen ist, spielt der Umstand eine Rolle, daß es nicht an den zentralen Themen und brennenden Fragen der alttestamentlichen Theologie Anteil hat. Auch kann die Erzählung nur schwer in die Liturgie eingegliedert werden, da sie wie ein Fremdkörper erscheint, wenn sie nicht im Zusammenhang gelesen werden kann. Zwar wird häufig ein positives Urteil über die literarische Qualität des Buches gefällt, aber dieses pauschale Urteil wird in der Regel in der Einzelbesprechung nicht verifiziert. Dazu tritt in der Auslegung häufig eine Spannung zwischen favorisierten Einzelthemen und dem Gesamtduktus des Buches auf. So bleiben Differenzen zwischen Form und Inhalt der Erzählung. Schließlich fehlen Untersuchungen mit den Mitteln der neueren exegetischen Methodik, so daß eine Entwicklung der Auslegung durchaus noch möglich scheint.
Diese das Gesamtbild der Beurteilung prägenden Gründe lassen vorweg vermuten, daß das Buch Tobit ein 'ungehobener Schatz' des Alten Testaments ist. In diesem Rahmen möchte die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten.

Ein Rückblick auf die Auslegung des Buches im vergangenen Jahrhundert legt zwei dominierende Fragefelder frei. Einmal wird immer neu die Frage nach dem Urtext bzw. nach der Echtheit einer der drei vorliegenden Textrezensionen angegangen. Dabei ist die Auslegung teilweise auf reine Wortexegese, auf grammatikalische Zusammenhänge sowie auf eine historische Verifikation der Erzählung fixiert. So wird der Zusammenhang des ganzen Buches in der Regel wenig betont, das Ziel der Erzählung bleibt häufig blaß und allgemein, die Frage nach der Einheitlichkeit des Erzähltextes tritt nicht in den Blick. Zum anderen nimmt mit ebenso hohen Investitionen die Frage nach der literarischen Abhängigkeit von vorgegebener Literatur einen breiten Raum ein. Neben einer zunächst einseitigen Ausrichtung auf ein Abhängigkeitsverhältnis von außerbiblischer Literatur (z.B. Märchen / Achikar) ist erst in neuerer Zeit der Zusammenhang mit biblischen Vorbildern (Gen) stärker beachtet worden. Im Umkreis dieser Problematik wird jeweils auch die literarische Gattung der Tobiterzählung bestimmt.

Diese akzentuiert behandelten Fragefelder, die aus oftmals verabsolutierten Methodenschritten oder apologetischem Interesse kontroverse Positionen provoziert haben, stehen in Zusammenhang mit all den Fragen, auf die die Methodenschritte der biblischen Exegese insgesamt hinlenken. Für sie ist eine Koordination nötig. Explizit oder implizit sind aus den beiden Hauptfragefeldern folgende neuralgischen Punkte der Forschung am Buch Tobit angesprochen:

1. Das griechische Tobitbuch liegt in drei Rezensionen vor [6]. Welche Aspekte können die Wahl der der Analyse zugrundegelegten Textversion begründen? Ergibt sich eine Antwort auf die Frage nach dem 'Original'?

2. Der Text weist verschiedene Spannungen auf. Er enthält nach Auskunft der Forschung auch für die Erzählung verzichtbare Elemente. Welche Antwort kann auf die Frage nach der Einheitlichkeit des Erzähltextes über die vorliegenden fragmentarischen Versuche hinaus neu erbracht werden?

3. Allein die Textgliederungen vorliegender Untersuchungen und Übersetzungen weisen erhebliche Divergenzen auf. Aufgrund welcher aus dem Text selbst entwickelten Kriterien können Form und Struktur so beschrieben werden, daß sich eine gesicherte Basis für die Bestimmung der Kompositionsstruktur, der literarischen Gestalt und der Gattung ergibt?

4. Semantische und sachliche Einzelfragen sind bisher ungeklärt geblieben. Dagegen gibt es neueste semantische Untersuchungen für das AT, die das tatsächliche Vorkommen der einzelnen Vokabeln in ihren eigenen Kontexten berücksichtigen. Wie kann durch das erweiterte Instrumentarium der biblischen Exegese der Text im Einzelnen so dechiffriert werden, daß auch unverständliche Passagen aufgeschlüsselt werden? Läßt sich so auch eher eine traditionsgeschichtliche Einbindung verschiedenster Textelemente vornehmen?

5. Die Tobiterzählung enthält eine Fülle teilweise disparater Stoffe. Welche Anhaltspunkte ergeben sich möglicherweise für die Rekonstruktion eines Redaktionsprozesses, der zugleich in die Frage nach der Herkunft der vielfältigen Stoffe Licht bringen könnte?

---

6 S. dazu die klare Übersicht z.B. bei H.P. RÜGER, Art. Apokryphen I: Apokryphen des Alten Testaments, TRE III, 1978, 289-316.299.

6. Der Text bietet einen historischen und geographischen Rahmen. Er will in einer bestimmten Situation verankert sein. Auf welchen Kontext zielt die Erzählung ab? In welcher Zeit ist der Text mit seinen formalen Strukturen und Intentionen anzusetzen? Welche Adressaten können namhaft gemacht werden?

7. Dem Buch lassen sich unterschiedliche Aussagetendenzen entnehmen. In den Auslegungen wird seine Intention teilweise gegenläufig bestimmt. Konvergieren die unterschiedlichen Tendenzen in einem Punkt? Lassen sich Form und Inhalt in ein Entsprechungs- oder Deckungsverhältnis bringen? Welche Strukturen eines theologischen Programms lassen sich möglicherweise erkennen?

Diese Reihe der neuralgischen Punkte legt einen Methodendurchgang nahe. Er bestimmt somit den Aufriß der Arbeit. Den Ausgangspunkt bildet die literarkritische Untersuchung (Teil I). Ihr folgt eine eingehende Analyse der Grunderzählung (Teil II), in der die angestoßenen Fragen in teilweise ausführlichen Einzeluntersuchungen bearbeitet werden. Erst dann erfolgt die weitaus kürzere Darstellung der Erweiterungsschichten (Teil III). Dabei wird neben den Differenzen vor allem auch die Kontinuität zur Grunderzählung betont. Ein abschließender Abschnitt bietet die Grundlinien der gesamten Untersuchung dar.

Selbst bei grundsätzlichen Vorbehalten gegen den Versuch der durchgehenden Literarkritik an einem griechischen Text des Alten Testaments bleibt doch die Tatsache der vielen Traditionen, denen das Tobitbuch verpflichtet ist. Zumindest die Bündelung der einzelnen Traditions- und Themenstränge ist durch diesen Arbeitsgang angestoßen und überhaupt erst möglich geworden. Teilweise wird auch erst auf diesem neuen Hintergrund das Profil einzelner Textabschnitte sichtbar.

Für das Buch Tobit gibt es eine teilweise verworrene Textgeschichte, die durch gegenläufige Hypothesenbildung nicht nur erhellt worden ist [7]. Zudem steht noch die Veröffentlichung wichtiger aramäischer und hebräischer Handschriftenfunde aus Qumran aus [8]. So kann im Rahmen dieser Arbeit nur hypothetisch die Wahl der Textversion BA [9] begründet werden. Die Frage würde eine eigene Arbeit erfordern.

---

7 Vgl. z.B. nur die "Stammbäume" bei Th. NÖLDEKE, Die Texte des Buches Tobit, in: Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1879, 45-69.64 und Ch.-L. KOEHLHOEFFER, Le livre de Tobit. Introduction, traduction et notes, I-III, Diss. masch. Straßburg 1976, I, 17-25.

8 So auch zuletzt die Auskunft bei RÜGER, Apokryphen 299, 34ff.

9 Als Textgrundlage dient: SEPTUAGINTA id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs I-II, Stuttgart [7]1962, I,1oo2-1o39.

Die wichtigste These zur Textproblematik ist neuesten Datums [10]. Sie besagt: 1. Die Textversion des Codex Sinaiticus (S) ist gegenüber den jeweils fast identischen des Codex Vaticanus (B) und des Codex Alexandrinus (A) = (BA) ursprünglicher. 2. Die Version S ist von einem aramäischen Original abhängig.
Der springende Punkt liegt m.E. in der Fragestellung. Es lassen sich zunächst keine zwingenden Gründe nennen, ein hebräisches oder aramäisches Original zu fordern [11]. Können jedoch Gründe für die Priorität der Version BA gefunden werden [12], wird auch die Annahme eines semitischen Originals nach der obigen These zweifelhaft. Für eine Entscheidung in der Frage der Priorität der Textversionen dürfte nicht nur eine wortstatistische Untersuchung maßgeblich sein, sondern eine Gesamtanalyse und die Zusammenschau vielfältiger Arbeitsgänge.
Die zunächst heuristische Hypothese der vorliegenden Arbeit lautete: Die Version BA hat vor der Version S den Vorrang. Im Verlauf der Untersuchung konnte sie stabilisiert und erweitert werden, so daß als Ergebnis die Hypothese formuliert werden kann: Die Textrezension BA ist in griechischer Sprache geschrieben. Sie ist das "Original" der Tobiterzählung. Von ihr hängen alle weiteren Tobitrezensionen ab [13]. Die Textversion S ist mit Hilfe von BA für einen neuen Adressatenkreis verfaßt worden. Ob sie zunächst aramäisch geschrieben war, muß hier offen bleiben.

Die klassische Begründung für den Vorrang von S geht dahin, BA habe S in einer Neufassung gekürzt, geglättet und sprachlich 'griechischer' gestaltet. Dieser Vorgang wäre jedoch unverständlich, da gerade in diese Neubearbeitung Wiederholungen, Fehlangaben, Spannungen u.a.m. eingearbeitet worden wären.Das aber macht genau die Differenz zwischen BA und S aus: BA weist die Spannungen auf, während der Verfasser von S offenbar auf den Ausgleich von Spannungen bedacht ist, eventuell unverständliche Kurzformeln ausgestaltet usw. Das läßt m.E. nur den Schluß zu, daß S eine erweiternde, glättende Überarbeitung von BA darstellt, und zwar zeitlich nach dem abgeschlossenen Wachstumsprozeß von BA. Eine Auswahl an Textbeispielen soll die Hypo-

---

1o J.D. THOMAS, The Greek Text ob Tobit, JBL 91 (1972),463-471.

11 So auch schon: NÖLDEKE, Texte 62.

12 Die Wahl der Textversion spiegelt jeweils die Antwort in dieser Frage wider. So wählen die klassischen katholischen Kommentare je eine andere Textrezension: BA = M. SCHUMPP, Das Buch Tobias, EH, Münster 1933, z.B. XIX.16f; S = A. MILLER, Das Buch Tobit, HSAT, Bonn 194o, 13-15.

13 So ähnlich schon NÖLDEKE, Texte 47-5o.6o-64.

these veranschaulichen: In S (z.B. 1,2; 5,6; 6,1o; 11,1) gibt es verschiedene präzisierende Lokalisierungsversuche. Typisch griechische Konstruktionen von BA (z.B. 1,4.6b; 3,8b; 4,6a; 7,7a; 12,7a) werden in S aufgelöst und verändert. Es gibt eine verhältnismäßig hohe Zahl von Hapaxlegomena. In S 2,6; 5,1-3.6; 8,1o u.a.m. gibt es gegenüber BA deutlich Verbesserungen inhaltlicher und stilistischer Art. Teilweise auffällig theologisierende Erweiterungen finden sich z.B. in S 1,8; 2,1o; 5,1o; 9,6; 14,4-15.

T E I L I

LITERARKRITISCHE ANALYSE

KAPITEL I : Literarkritische Untersuchung

1 *Überlegung zur Methode der Analyse*

Die Einheitlichkeit des Tobitbuches ist vielfach bezweifelt worden. In der Frage einer literarkritischen Analyse des Buches gibt es jedoch nur pauschale Vorschläge und also ungeklärte Verhältnisse [1]. Dennoch hängt eine Fülle von Fragen an diesem Problemkomplex wie etwa die Frage nach der literarischen Form des Buches und den in ihm verarbeiteten Traditionen. Mit dem Rüstzeug des bisher entwickelten methodischen Verfahrens der Literarkritik [2] soll der Text des Tobitbuches untersucht werden. Allerdings sind einige Unterschiede zu den gängigen Objekten der Literarkritik zu bedenken. 1. Das methodische Instrumentarium, das an hebräischen Texten entwickelt wurde, muß sich an einem griechischen Text bewähren, der zudem weithin als Übersetzung gilt. 2. Der vorliegende Erzähltext bildet von seiner Geschehensstruktur her einen Spannungsbogen, der vom Anfang bis zum Ende des überlieferten Buches reicht. 3. Die handlungsorientierte Erzählung ist mit Redeelementen durchsetzt, die sich in Inhalt und Umfang gegenüber dem Handlungskontext zu verselbständigen scheinen. Sie weisen eigene Strukturen und thematische Akzente auf.

---

1 S. dazu das zusammenfassende Urteil bei J. GAMBERONI, Das "Gesetz des Mose" im Buch Tobias, in: G. Braulik (Hrsg.), Studien zum Pentateuch, FS W. Kornfeld, Wien 1977, 227-242.231.

2 Vgl. dazu besonders: W. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 49-72; E. ZENGER, Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem Alten Testament, in: J. Schreiner (Hrsg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 97-148.1o5-117; G. FOHRER,H.W. HOFFMANN, F. HUBER, L. MARKERT, G. WANKE, Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, UTB 267, Heidelberg 1973, 44-57.

Offene Fragen jedoch [3] sowie der grundsätzliche Respekt vor der schriftstellerischen Arbeit des Verfassers möchten die Frage der Einheitlichkeit des Erzähltextes geklärt wissen. Aus den gegebenen Bedingungen heraus muß die literarkritische Analyse, selbst wenn sie punktuell arbeitet, eine umfassende Hypothese erbringen, die den gesamten Text im Blick hat. Das gehört zum Proprium der Literarkritik am Buch Tobit. Dieses erste Merkmal hat seine Rückwirkung auf die hier verwendbare Methode.

In der Literarkritik steht die "Kleine Einheit" im Mittelpunkt der Textanalyse [4]. Die für sie grundlegenden Analyseschritte der Überprüfung der geschehensmäßigen/logischen, syntaktisch-stilistischen und semantischen Kohärenz [5] bleiben die Grundregeln auch für die Untersuchung einer größeren Textsorte mit ihren vielen Texteinheiten. Jedoch muß sich die Perspektive der Analyse auf den Makrotext einstellen, wodurch sich - als zweites Merkmal der Literarkritik am Tobitbuch - besondere Rücksichten ergeben. Einmal muß der sukzessive Aufbau des weitreichenden Spannungsbogens im grundsätzlich handlungsorientierten Erzähltext beachtet werden. Seine Geschlossenheit beruht auf der kausalen Interdependenz der partiellen und der übergreifenden Spannungsbögen. Zum anderen müssen die in Thema und Geschehen unterschiedlich akzentuierten Texteinheiten als Stationen eines sich folgerichtig entfaltenden Erzählzusammenhangs bestimmt werden können. Dabei muß den Abschlußformeln wie auch den Verbindungselementen hohe Aufmerksamkeit gelten. Schließlich muß innerhalb der langen Distanz der Erzählung mit einer größeren Variabilität in der Zuordnung von Rede und Handlung sowie mit vielfältigeren Kombinationsmöglichkeiten in der Personenkonstellation gerechnet werden. Die kleinere Texteinheit ist also immer in mehrfacher Zuordnung zum Makrotext zu sehen.

Das Proprium der literarkritischen Methode am Tobitbuch wird noch durch einen weiteren Faktor bestimmt: Der Erzähltext liegt im Koine-Griechisch vor, das für die semantische und stilistische Analyse nicht die gleiche Präzi-

---

3 Vgl. z.B. nur das gegenseitige Verhältnis der Stellen 1,2o.22/2,1; Kap. 4/Kap. 14; 12,2o-22/13,1-14,1, die jeweils zu vielen Textabschnitten des Buches in Beziehung stehen.

4 Vgl. ZENGER, Beispiel 1o8.

5 So die Differenzierung der literarkritischen Technik bei: E. ZENGER - F.-L. HOSSFELD, Einführung in die Methoden alttestamentlicher Exegese (- nur für den privaten Gebrauch der Hörer bestimmt -), Münster 1977, 5-9.

sion zuläßt, die an hebräischen Texten möglich ist. Es ist deswegen mit einer größeren Unschärfe zu rechnen.

Diese Beobachtungen verhindern eine rigorose Übertragung der "neuen Literarkritik" auf die Analyse des Tobitbuches. Aufgrund seiner besonderen Beschaffenheit muß die literarkritische Analyse an den genannten Punkten entsprechend modifiziert werden, wie es vergleichbar bei der Analyse von Kleinstformen etwa der Prophetenschriften erforderlich ist [6].

2 *Literarkritische Beobachtungen*

Im Folgenden werden die literarkritischen Beobachtungen fortlaufend numeriert. Im Vorgriff auf die Gliederung des Buches werden sie um der Übersichtlichkeit willen noch einmal unterteilt.

2.1 *Beobachtungen zur Rahmenerzählung I 1,3 - 3,17*

1. Der Genitiv καὶ δικαιοσύνης in 1,3a, der als Parallele zu ἀληθείας verstanden sein will, ist durch die Verbform von seinem Bezugswort abgehängt und hinkt nach. Er überlastet die Wortverbindung "auf den Wegen der ἀλήθεια gehen". Die jetzt schwerfällige Konstruktion läßt den Genitiv als nachträgliche Einfügung erscheinen. Im Vergleich mit 3,2 fällt auf, daß dort in der Aufzählung der Eigenschaften Gottes, die sonst der Charakteristik des Tobit entsprechen, das Element der δικαιοσύνη fehlt [7].

2. In 1,3b zerreißt der singularische Dativ καὶ τῷ ἔθνει den Zusammenhang des pluralischen Substantivs und seines attributiven Partizips. Wenngleich diese Konstruktion grammatikalisch noch möglich ist, besteht doch eine auffällige Doppelung, der freilich ein eigener Akzent zuzuerkennen ist [8].

3. Die Verse 1,4-8 bilden einen abgerundeten, thematisch einheitlichen Abschnitt. Allerdings ist er nach der Charakterisierung Tobits befremdlich.

6 S. dazu: F.-L. HOSSFELD, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches, fzb 2o, Würzburg 1977, 18-24.

7 Vgl. schon A. SCHOLZ, Commentar zum Buche Tobias, Würzburg/Wien 1889, 21, der hier eine "erklärende Doppelübersetzung" sieht.

8 Vgl. z.B. SCHUMPP, Tobias 11, der die Doppelung erkennt, aber nicht auswertet.

Schien mit der summarischen Angabe in 1,3 und der geographischen Fixierung auf Ninive die Beschreibung der Frömmigkeit Tobits zunächst abgegolten, so fällt dieser Abschnitt hinter den Standort Ninive zurück und führt zunächst von der Charakteristik der Hauptperson Tobit weg. Auffällig ist der Subjektwechsel nach dem einleitenden, durch die Konjunktion καὶ ὅτε nachhaltig markierten Temporalsatz in 1,4. Es geht nicht mehr um Tobit, sondern um seinen Stamm Naftali und dessen Verhalten. Er dient zwar einerseits als Kontrast zur Kennzeichnung Tobits, andererseits sind in diese Verse aber Interessen eingetragen, die deutlich über eine Personenbeschreibung hinausgehen, wie etwa die Anerkennung der zentralen Stellung Jerusalems oder die Betonung der Einhaltung von Gesetzesbestimmungen, die im Buch nicht wieder aufgenommen werden und also keine weitere Bedeutung mehr haben. Gerade die Buchüberschrift ließ im Anklang an die historische Situation der Deportation eine andere Problemlage erwarten. So steht der Abschnitt 1,4-8 sperrig in der Eröffnung der Erzählung [9].

4. Der Abschnitt 1,1o-12 unterbricht die eng zusammengehörende Reihe von Angaben über Tobits Familie (1,9) und Karriere (1,13f). In der Syntax dieser Verse fällt wieder der Subjektwechsel nach dem durch καὶ ὅτε eingeleiteten Temporalsatz auf. Damit wird der Ausgangspunkt für die Kennzeichnung Tobits erneut in den Kontrastpersonen gesucht, nicht bei ihm selbst. Das Merkmal, daß Tobit Speisegesetze einhält, läßt sich nur schwer unter die summarische Charakteristik von 1,3 fassen.Sie steht ohne Rückbezug und wird auch in der weiteren Erzählung nicht wieder aufgegriffen. Gegenüber dem knappen Erzählstil von 1,9.13f fällt hier die theologisch gefüllte Begrifflichkeit auf. Ob das zu Tobit gegenteilige Verhalten der Stammesgenossen auch zu gegenteiligen Konsequenzen geführt hat, bleibt unerwähnt. Aufgrund dieser Indizien scheint sich wahrscheinlich machen zu lassen, daß sich in 1,1o-12 ein Interesse niedergeschlagen hat, das in der ursprünglichen Charakteristik Tobits nicht zu greifen war.

5. Sowohl in 1,15a wie in 1,21a begegnet eine gleichartige formelhafte Wendung, die von der Sukzession der assyrischen Könige handelt. Durch sie wird jeweils ein neuer Abschnitt eingeleitet, der das Schicksal Tobits betrifft,

---

9 SCHOLZ, Tobias 21-24 sieht in 1,3-9 einen sperrigen Block in Konkurrenz zu den Versen 1,16ff, denen er Vorrang gibt. Sein Kriterium ist die Echtheit, für die er insgesamt eigenwillige Begründungen gibt. Die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit rückt noch nicht in den Blick.

und zwar seine drohende Hinrichtung, seine Flucht und seine Rückkehr aufgrund der Fürsprache Achikars. Der Abschnitt 1,15-22 bietet keinerlei Fortführung zum vorhergehenden Ereignis der Geldhinterlegung in Rages. Lediglich die umständlich wirkende Erläuterung von 1,15b, daß Tobit unter der neuen Regierung nicht mehr nach Medien reisen konnte, schafft eine Verbindung. Auffällig ist der Vers 1,16. In ihm wird der zweite Brennpunkt der Charakteristik Tobits aus 1,3b wiederholt und im Folgenden noch weiter entfaltet. Tobit wird im Kontrast zu dem neueingeführten König Sanherib gekennzeichnet. Die dabei erkennbare Interessenvielfalt (z.B. Konturen der ἐλεημοσύνη , Totenbestattung, Denunziation, Achikar usw.) verwischt eher den Bezug zu 1,3,als daß sie ihn klarlegt. Der umfangreiche Rückblick 1, 15-22 verzögert die Entwicklung der Handlungserzählung und stellt ein Konkurrenzmotiv zur Reise nach Medien (1,14) dar.
Als erste der Achikarnotizen, die allgemein als spätere Interpolation angesehen werden [1o], gilt 1,21b-22. Diese Notiz ist durch die Sukzessionsformel literarisch mit den Versen 1,15-21a eng verbunden, so daß der Abschnitt 1, 15-22 eine Einheit bildet. In 1,21b-22 wird Achikar als neue Person eingeführt. Er ist Tobit nicht wie Sanherib feindlich entgegengesetzt, sondern durch seine verwandtschaftliche Beziehung auf ihn hingeordnet.
Die Verse 1,15-22 unterbrechen den Zusammenhang von 1,14 und 2,1. Der jetzige Erzählzusammenhang gibt vor, daß 2,1 der sachliche Anschluß an 1,2o (22) ist. Der Widerspruch ist offenkundig. Auf der einen Seite ist die Rede vom Vermögensverlust, von der Flucht und der Rückkehr. Auf der anderen Seite heißt es, daß Tobit in sein Haus zurückkehrt und seine Familie ihm wiedergegeben wird [11]. Diese Mitteilung würde sich aber bruchlos an 1,14 anschliessen, so daß sich die Vermutung bestätigt, daß 1,15-22 nicht im ursprünglichen Erzählzusammenhang gestanden hat, sondern als nachträgliche Erweiterung anzusehen ist.

6. Der erläuternde Relativsatz in 2,1, der das Pfingsfest als Fest der sieben Wochen bezeichnet, ist eine auffällige Doppelung, die zeigen will, in welcher Tradition das Verständnis dieses Festes zu suchen ist. Diese Verdeutlichungstendenz dürfte einem späteren Interesse zuzuschreiben sein.

1o So z.B. SCHUMPP, Tobias 38f; L. RUPPERT, Das Buch Tobias - Ein Modellfall nachgestalteter Erzählung, in: J. Schreiner (Hrsg.), Wort, Lied und Gottesspruch I, fzb 1, FS J. Ziegler, Würzburg 1972, 1o9-119.1o9.

11 F. STUMMER, Das Buch Tobit (Tobias). Neu bearbeitet von Heinrich Groß, EB, Würzburg 197o (= STUMMER/GROSS,Tobit) 492 notiert die Spannung 1, 2o//2,1, harmonisiert jedoch.

7. Das Schriftzitat 2,6* unterbricht den Zusammenhang, während sich καὶ ἔκλαυσα in 2,6b sinnvoll an 2,5 anschließt. Zudem überformt die in dem Zitat enthaltende Theologisierung den schon in 2,1-5 enthaltenden Kontrast Fest - Trauer. Die Verdeutlichung mittels dieses Rückgriffs dürfte einer redaktionellen Bearbeitung zuzuschreiben sein, zumal sie nicht spannungsfrei im Textzusammenhang steht.

8. Der Vers 2,8 unterbricht die Handlungsbeschreibung von 2,7.9. Der eingeblendete Vorwurf der Nachbarn des Tobit bietet einen Rückbezug auf 1,15-22 und dürfte auf dieselbe Hand zurückgehen.

9. Die Achikarnotiz 2,1ob stoppt den erzählerischen Fortgang. Die Erblindung des Tobit ließe eigentlich seine unmittelbare Reaktion erwarten. Hier aber ist die Reaktion einer fremden Person überlassen. Neben dieser Spannung läßt sich noch eine Parallele von 2,1ob zu 1,21b-22 aufzeigen: Achikar wird jeweils in der gleichen Weise als Helfer charakterisiert. Damit ist die Verbindung mit 1,15-22 nahegelegt und eine redaktionelle Bearbeitung vermutet[12].

1o. Auch in dem Abschnitt 2,11-14 fehlt eine Reaktion des Tobit auf seine Erblindung. Im Text ist nahegelegt, die Arbeit der Anna in 2,11 als die Konsequenz der Erblindung und Verarmung zu erblicken. Aber es fehlt eine ausdrückliche Bezugnahme auf das Unglück des Tobit. Auch die Problematik der Infragestellung Tobits durch Anna (2,14) wird im weiteren Verlauf nicht wieder aufgegriffen. Auffällig ist die starke Betonung der Rolle der Frau. Während sie bisher nur als Randfigur erschien, bekommt sie jetzt Selbständigkeit und Profil zuerkannt.
In 2,1ob und 2,11-14 handelt es sich um konkurrierende Angaben, weshalb beide Zusätze auf verschiedene Hände zurückgehen werden. Ein weiteres Indiz dafür bietet 3,1. Hier liegt im Weinen und im Gebet eine Reaktion des Tobit vor, die einen unmittelbaren Anschluß an 2,1oa herstellen könnte.

11. Die Abfolge von vier kurzen Bitten in 3,6 wird nach der zweiten Bitte, Jahwe möge Tobits Geist hinnehmen, damit er sterbe und Erde werde, durch eine begründete Begründung unterbrochen, die die schon präzise benannte Situation Tobits zu erklären sucht. Seine Not wird ohne Hinweis auf die Erblindung auf die "erlogenen Vorwürfe" enggeführt. Die aber beziehen sich offenbar auf 2,14. Zudem wird das Trauermotiv aus 3,1 auffällig wiederholt. Es legt sich nahe, diesen Versteil, der in der Mitte der sorgfältig durch-

---

12 So z.B. auch: SCHUMPP, Tobias 49, u.a.m.

strukturierten Aufreihung von Bitten steht, als späteren Zuwachs anzusehen, der mit 2,11-14 in Verbindung steht.

2.2 *Beobachtungen zur Binnenerzählung 4,1 - 14,1*

12. In 4,2 faßt Tobit den Plan, seinem Sohn Tobias die Existenz des in Rages hinterlegten Geldes mitzuteilen. Deswegen ruft er ihn. Nach der Anrede folgt in 4,3b-19 allerdings eine verblüffend lange Reihe von Mahnungen, ohne daß Tobit sein angekündigtes Vorhaben ausführt. Erst in 4,2of steht die Entsprechung zu 4,1-3a. Das Verbum ὑποδεικνύειν verweist als markante Klammer auf die enge Bezogenheit der Teilabschnitte 4,1-3a.2o-21. Im Zusammenhang der Ankündigung spricht Tobit von seinem Todeswunsch (4,2). Der in einer allgemeinen Notiz erwähnte bevorstehende Tod wird zur Folie für ein "Testament". Durch diese literarische Gattung wird der Tod zum unmittelbar bevorstehenden Tod und erhält einen starken Akzent.Im Fortgang der Erzählung jedoch folgt zunächst die Verhandlung über und mit dem Reisegefährten des Tobias sowie beider Entsendung. Das Entlohnungsversprechen Tobits in 5,3 ist im Blick auf seinen möglichen Tod bedingt gegeben. Von Seiten des Tobias gibt es keine Anspielungen auf den nahen Tod seines Vaters,etwa in der Form einer geäußerten Sorge oder einer besonderen Eile, mit der die Reise unternommen würde. Somit wird einer durch die Hereinnahme des Testaments geweckten Erwartung, nämlich des baldigen Todes Tobits, nicht entsprochen. Der Vers 6,16a läßt sich als ein allgemeiner erzählerischer Rückgriff verstehen, der das vorliegende Testament nicht notwendig voraussetzt, zumal der Inhalt des Endogamiegebotes dort ausdrücklich genannt wird. Aus literarischen Gründen läßt sich also aufweisen, daß der Abschnitt 4,3b-19 im ursprünglichen Erzählzusammenhang durchaus entbehrlich ist. Auch die Doppelung zum kompletten Testament in 14,3-11 unterstützt diese Aussage. Somit dürfte die Mahnrede als nachträglicher Einschub zu kennzeichnen sein.

13. Die Mahnrede ist in sich nicht einheitlich. Vor allem eine formale Betrachtungsweise deckt Spannungen und Unebenheiten auf. Die Mahnung 4,4a, die Tobias mit den Beschwerden seiner Mutter anläßlich seiner Geburt konfrontiert, fällt aus der spiegelbildlichen Struktur des Abschnittes 4,3b-4 heraus. Die Verknüpfung von Mahnreihe und Begründung befremdet, insofern ein erzählerisches Moment, das thematisch zu 1,9 gehört, hier eingetragen ist. Auch die erneute Anrede in der Nähe zu 4,3a.5a verwundert. Ebenso fällt die Länge dieser Mahnung gegenüber den prägnanten Kurzmahnungen auf. Dieser Versteil steht sperrig im Textzusammenhang.

14. Der Vers 4,6 ist als Begründung an den Parallelismus angehängt. Auffällig ist der Anschluß über die Wortverbindung ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν die nicht dem Thema von 4,5b entspricht und auch nicht wieder aufgenommen wird. Der Gedanke der 'Vergeltung' ließe mindestens den Bezug auf die genannten ὁδοί , nicht aber auf die ἔργα erwarten. Diese Differenzen lassen 4,6 im Zusammenhang fremd erscheinen.

15. In dem deutlich erkennbaren Parallelismus 4,7a ist das erste Glied durch das Dativobjekt, das als Nutznießer der ἐλεημοσύνη alle die nennt, die die δικαιοσύνη praktizieren, deutlich überlastet. Die in diesem Objekt liegende Eingrenzung steht in Spannung etwa zu 1,3. Zudem fehlt im zweiten Glied mindestens eine pronominale Entsprechung zu diesem Dativobjekt, das sperrig wirkt.

16. Im Versteil 4,7b liegt kein echter Parallelismus vor. Er mahnt dazu, von keinem Bettler sein Angesicht abzuwenden, dann würde das Angesicht Gottes auch nicht von dem abgewendet, der so handelt. Beide Glieder haben je ein anderes Subjekt, die Verbformen sind in Genus und Modus verschieden. Der Gedanke des ius talionis ist auffällig. Dieser Satz unterbricht zudem den Zusammenhang der ihn rahmenden Sentenzen, die durch die Wortverbindung ποιεῖν ἐλεημοσύνην zusammengehalten sind. Im vorliegenden Versteil läßt sich somit eine Verdeutlichungstendenz greifen, die schon in 1,16f erkennbar war.

17. Als Begründung, die an eine Begründung angehängt ist, fällt 4,1o auf. In diesem Vers liegt kein Parallelismus vor. Zudem zerstört diese Sentenz den synonymen Parallelismus 4,9/4,11. In inhaltlicher Beziehung greift der Satz über alle anderen Sentenzen hinaus, insofern er entgegen der sonst offenen Formulierung ein gültiges Ergebnis in der Form einer Erfahrungstendenz bietet, die als vorgreifende Deutung (vgl. die Verbindung mit 1,3) die Spannung wegnimmt. 4,1o wird im ersten Zusammenhang des Testamentes noch gefehlt haben.

18. Der Vers 4,11 ist das zweite Glied des synonymen Parallelismus 4,9.11. Die beiden Objekte πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν lassen den Satz umständlich erscheinen. Zudem erweitern sie die Sentenz unnötig und bringen den Parallelismus aus dem Gleichgewicht. Die Erweiterung hat die gleiche Tendenz wie schon 4,7a. Sie trägt die Kennzeichen einer redaktionellen Überarbeitung.

19. In 4,12b ist von der Nennung der vier Eigennamen an die stilistische Prägnanz aufgegeben. Der Rückgriff auf die als bekannt vorausgesetzten Traditionen, die mit diesen Namen verbunden sind, fällt aus dem Duktus der Mahnrede heraus. 4,12a soll durch 4,12b erläutert und verstärkt werden. Der Erinnerungsruf und die erneute Anrede stehen an ungewöhnlicher Stelle. Die Häufung der Anrede (4,12a.12.13a) läßt sich sonst nur noch 4,3a.4a.5a beobachten. Über die Nomina σπέρμα und φύλη steht der Vers in Spannung zu 6, 16a mit τὸ γένος . Der Vergeltungsgedanke überrascht in diesem Zusammenhang. Er soll helfen, das Anliegen von 4,12a einzuprägen. Dieser Vers 4,12b geht über den Rahmen der Erzählung weit hinaus und erzeugt neben der formalen eine gedankliche Spannung.

2o. In der Form eines antithetischen Parallelismus mahnt der Vers 4,13a, die Brüder als Inbegriff für das ganze Volk zu lieben und im Herzen nicht zu stolz zu sein, aus dem Volk eine Frau zu nehmen. Allerdings ist das Gleichgewicht dieses Parallelismus durch die präpositionale Wendung ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν bis λαοῦ σου erheblich gestört. Aufgrund ihrer Stellung ist sie zu dem negierten Imperativ μὴ ὑπερηφανεύου zu ziehen, in dieser Verbindung jedoch ganz ungebräuchlich. Wäre sie jedoch zu nachfolgenden Infinitiv zu ziehen, ergibt sich neben inhaltlichen Schwierigkeiten der breiten Differenzierung die Unstimmigkeit mit der erneuten präpositionalen Wendung ἐξ αὐτῶν , die sich auf das Objekt τοὺς ἀδελφοὺς im ersten Glied zurückbezieht. Das Nomen λαός begegnet im Buch Tobit zudem nur noch in 14,7! Diese Indizien lassen die präpositionale Wendung in 4,13a als spätere Überarbeitung erscheinen.

21. An den synonymen Parallelismus in 4,13b ist über die Stichwortverknüpfung in 4,13c die Begründung ἡ γὰρ bis λιμοῦ angehängt. Formal und inhaltlich unterbricht sie den Duktus und dürfte einer redaktionellen Bearbeitung zuzuweisen sein.

22. Zu Beginn des Themenwechsels fehlt in 4,14a eine erneute Anrede, die sonst weithin gliedernde Funktion hat (vgl. 4,3.5.12.13a.14b.19c). Der dreigliedrige Satz, der mit dem Stichwort μισθός beginnt, zeigt eine unklare Struktur mit einer teilweise umständlichen Syntax. Auch thematisch paßt er nicht in den Duktus, da er als Einzelelement eine Themenvielfalt in sich birgt, für die ein Oberbegriff nur mühsam zu finden ist und noch am ehesten im vorangegangenen Feld erblickt werden kann. Der Vergeltungsgedanke ist stark betont. Der Satz 4,14a steht sperrig im Kontext.

23. Die Variation der "goldenen Regel" in 4,15a steht inhaltlich isoliert in der Reihe der anderen Mahnungen. Auch formal läßt sie sich nicht an andere Sentenzen anbinden. Sie fällt aus dem Duktus heraus.

24. Zwar liegt der Form nach in 4,15b in der Warnung vor dem Rausch ein chiastisch gebauter synonymer Parallelismus vor, aber die Satzglieder haben je ein verschiedenes Subjekt und eine unterschiedliche Länge. Auch dieses Thema ist vereinzelt und unterbricht den Duktus von 4,14b und 4,16, der aufzeigt, daß sich die wahre Erziehung in der Praxis der ἐλεημοσύνη ausprägt.

25. Der Vers 4,17 paßt nicht in den Zusammenhang. Sein Thema hat einen leichten Anklang an 1,17f, ist aber völlig isoliert in diesem Zusammenhang. Auffällig ist die Kontrastierung mit den Sündern.

26. Auch Vers 4,18 läßt keinen Zusammenhang mit den anderen Sentenzen und dem Buch insgesamt erkennen. Trotz des klaren chiastischen Aufbaus als antithetischer Parallelismus scheint sich hier ein Interesse formuliert zu haben, das der ursprünglichen Fassung der Mahnrede fremd gewesen sein wird.

27. Der Vers 4,19a beginnt mit einem synonymen Parallelismus, der dazu mahnt, Gott zu jeder Zeit zu loben und ihn zu bitten, daß die Wege rechte Wege werden. Das zweite Glied ist um den Gedanken erweitert "... und daß alle Pfade und Pläne gelingen". Die Schwierigkeiten, dieses Element dem Parallelismus zuzurechnen, liegen in der neuhinzugekommenen Verbform sowie im Ersatz des Possessivpronomens durch den in prädikativer Stellung gebrauchten Artikel πᾶσαι und in der damit gegebenen Länge des zweiten Teils des Parallelismus. Diese formale Unstimmigkeit scheint in einer Assoziationsverbindung begründet, die einer überarbeitenden Hand zuzuschreiben sein wird.

28. Über das Stichwort βουλή ist in 4,19b eine neue Sinneinheit begründend angefügt, die allerdings weder mit dem unmittelbaren noch mit dem weiteren Kontext in direktem thematischen Zusammenhang steht. Sie spricht auffällig nicht mehr im Imperativ, sondern im Indikativ. Sie hat ein Volk zum Subjekt im Gegensatz zur sonstigen Anrede eines Einzelnen, wechselt im zweiten Element das Subjekt und weist insgesamt keine klare Struktur auf. Der Vers steht sperrig im Textzusammenhang. Gerade am Ende der Mahnrede führt er von ihrem Ausgangspunkt weg.

29. Die in 4,2oa zur Überleitung von der Mahnrede zur Mitteilung dienende Interjektion καὶ νῦν ist im vorliegenden Textzusammenhang sinnvoll. Ist aber 4,2of die unmittelbare Fortsetzung von 4,1-3a, was wahrscheinlich ist, dann würde sich diese kopulative Konjunktion unmittelbar nach der Anrede fremd ausnehmen und durchaus entbehrlich sein.

3o. Der Vers 4,21b führt den Gedanken des Zuspruchs, der in 4,21a einen natürlichen Abschluß gefunden hat, in anderer Richtung weiter [13]. Der Reichtum, der durch das deponierte Geld geblieben ist, wird hier in 4,21b mittels eines Rückblicks auf die vorhergehende Mahnrede umgewandelt und theologisiert. Diese Aussage steht in Konkurrenz zu 4,21a und dürfte ein späterer Zusatz sein. 4,21a ist zudem gegenüber 2,11-14 ursprünglich. Denn die Arbeit der Anna verhindert ja gerade ein Bettlerdasein. Die Alternative ihrer Arbeit ist in 4,21a noch gar nicht angezielt. Allein die Erblindung des Tobit erklärt die Aussage von 4,21a, da mit seiner Krankheit seine Arbeit und damit sein Erwerb unmöglich wird. Diese Spannung erweist den Abschnitt 2,11-14 somit noch einmal als nachträglichen Zuwachs.

31. Die Subjekt-Objekt-Konstellation in 5,3 ist nur aus dem Gesamtkontext zu ermitteln. Sie steht in ihrer Unbestimmtheit geschehensmäßig in Spannung zu 5,1-2. Das Gehorsamsversprechen des Tobias in 5,1 bezieht sich auf den Redeteil 4,3b-19 zurück und hinkt diesem Abschnitt nach. Der Vers 5,2 ist auf 4,1-3a.2of bezogen, schließt sich aber auch dort nicht unmittelbar an. Zudem wird die zweite Frage von 5,2 nicht beantwortet. Die Subjekt-Objekt-Konstellation wäre aber geklärt, würde sich 5,3 unmittelbar an 4,21a anschließen. Zudem bliebe in den Redeelementen die imperativische Redeweise beibehalten. Damit wäre ein bruchloser Zusammenhang gegeben. Die Spannungen lassen sich erklären, wenn 5,1-2 als Zwischenglied gesehen wird, das von einer redaktionellen Bearbeitung stammt, die ein Interesse an 4,3b-19 hat.

32. Die Vershälfte 5,14b, in der Tobit beteuert, den Vater des Asarja/Rafael gut zu kennen, steht sperrig im Textzusammenhang und stört den gedanklichen Ablauf, insofern sie vom Reisebegleiter und auch von Tobit ablenkt. Erst zum Satzende kehrt die Tobitrede mit einer ähnlichen Wendung wie das Satzende von 5,14a abrupt zum Thema zurück. Hier könnte das Prinzip der 'Wiederaufnahme' geltend gemacht werden [14]. Der Zusammenhang mit 1,4-8 ist of-

13 Vgl. auch schon SCHOLZ, Tobias 51.

14 S. dazu: C. KUHL, Die "Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip? ZAW 64 (1952) 1-11.

fenkundig, wenngleich nicht ganz spannungsfrei. 5,14b ist im ursprünglichen Zusammenhang der sonst straff geführten Erzählung schwer denkbar [15].

33. Der Vers 5,17 endet mit dem Blick auf die beiden Abreisenden. Die Szene 5,18-23 blendet auf die in Ninive bleibenden Eltern des Tobias zurück. Wie in 2,11-14 wird die Rolle der Anna stark betont, obgleich sie bei der Verabschiedung nicht als selbständiger Akteur in Erscheinung tritt. Die Verse bringen andersartige Motive in die Erzählung ein. Eine längere Zeit der Armut wird vorausgesetzt, die zuvor nicht erwähnte Hilfe des Tobias wird erwähnt, eine Spiritualisierung des Geldes ist erkennbar, vor allem durchzieht eine Zukunftsgewißheit diese Szene. Daß 6,1 sich wieder unmittelbar mit den Reisenden befaßt, erschwert die Annahme, daß der Abschnitt 5,18-23 ein originärer Textbestandteil gewesen ist.

34. Das Gespräch zwischen Tobias und Rafael in 6,7-9 handelt von der Bedeutung und Wirksamkeit der Fischorgane, die Tobias aufbewahrt hat. Die Antwort des Engels löst die Erzählspannung nach dem "Wie" der Rettung auf. Es verwundert, daß Tobias bei dem Stichwort λευκώματα keine Reaktion zeigt. Ebenso weiß er in 6,15 um das Schicksal der Sara, zieht aber jetzt keine Verbindungslinien, obwohl ihr Schicksal hier beschrieben wird. In 6,7 ist in der Frage des Tobias die Reihenfolge der Fischorgane gegenüber 6,4 verändert, während Rafael in 6,8f sich wieder an 6,4 anschließt. Das Verbum ὀχλεῖν begegnet in Tob auffällig nur an dieser Stelle. Gebündelt legen diese Indizien nahe, in 6,7-9 einen redaktionellen Einschub zu sehen [16].

35. Die Reisenotiz 6,1o steht im Widerspruch zu 6,6. Ekbatana und Rages werden konkurrierend je als nächste Wegstation genannt. 6,6 steht im Zusammenhang mit der Ortsangabe in 6,13. Die Art der Angabe in 6,1o im Vergleich zu 6,6, die Möglichkeit des Einschubs von 6,7-9 und die Tatsache, daß die Integration von 6,1o nicht voll gelungen ist, verweist auf das Prinzip der Wiederaufnahme nach einem redaktionellen Einschub [17]. Die problematische Abfolge der Wegstationen beruht offenbar auf einem besonderen Interesse an der Stadt Rages [18]. Der Vers 6,11 läßt sich bruchlos an 6,6 bzw. an die

---

15 Vgl. auch z.B. SCHUMPP, Tobias 118, für den der Vers stark überladen ist und am ehesten in 5,14b ergänzt wurde.

16 So vermutet auch: SCHOLZ, Tobias 61.

17 Vgl. dazu: KUHL, Wiederaufnahme 1-11.

Kopula καί am Verseingang von 6,7 anschließen. Das bestärkt die Vermutung, daß es sich in 6,7-1o insgesamt um einen redaktionellen Einschub von einer Hand handelt.

36. Die in 6,11 beginnende Rede des Rafael setzt in 6,13 neu an. Durch die Interjektion καὶ νῦν ist dieser Einschnitt auffällig markiert. In diesem neuen Abschnitt finden sich Doppelungen und Spannungen zum Abschnitt 6,11-12, der in sich abgerundet erscheint. Das Motiv der Brautwerbung wird wiederholt; zwischen Brautwerbung und Hochzeit soll die Reise nach Rages liegen. Damit aber wird der Ablauf der Ereignisse verkompliziert. Der Rückgriff auf das Gesetz des Mose ist angesichts der in 6,12 klargelegten Sachlage eher störend. Damit konkurriert das Motiv des Erbrechtes, das zum zweitenmal erscheint. Der Kausalsatz am Versende 6,13 ist von seinem Anknüpfungspunkt abgehängt. Inhaltlich steht die präpositionale Wendung κατὰ τὸν νόμον bis θάνατον zu ihm in Spannung. Somit ist der Vers 6,13 in sich noch einmal uneinheitlich. Auffällig ist, daß Sara selbst in 6,13 aus dem Blick geraten ist. Die Antwort des Tobias in 6,14 beginnt aber gerade mit dem unmittelbaren Rückbezug auf das Satzende von 6,12, wo die Eigenschaften der Sara hervorgehoben werden. Somit dürfte 6,13 als störender und konkurrierender Vers nachträglich in diesen Kontext eingepaßt worden sein und selbst noch einmal mit der präpositionalen Wendung eine Erweiterung erfahren haben [19].

37. Die Antwort des Tobias in 6,14-15 überrascht durch die Wiederholung des Furchtmotivs. Die einleitende Interjektion καὶ νῦν in 6,15b deutet diese Aussage als Folge aus dem Wissen um die Wirkungsweise des Dämons. Zuvor aber war mit der Aussage über den Dämon die Furcht, die als Folge der Nachricht vom Tod der sieben Männer dargestellt war, begründet worden. Die darin liegende Spannung verstärkt sich noch im Blick auf den näheren Inhalt der Todesfurcht. Während in 6,15a Tobias vor allem Angst vor seinem eigenen Tod hat, spricht er in 6,15b von seiner Angst um seine Eltern. Dieser dem Gang der Handlung fernliegende Gedanke scheint sich in dieses Gespräch gedrängt zu haben, zumal Rafael in seiner Antwort 6,16 gerade auf

---

18 SCHUMPP, Tobias 136. EINHEITSÜBERSETZUNG (= EÜ) der Heiligen Schrift. Das Alte Testament, Stuttgart 198o zur Stelle u.a.m. korrigieren Rages in Ekbatana. Der Vers 6,1o läßt sich jedoch mit 9,1-6 gut in Verbindung bringen.

19 S. auch dazu SCHUMPP, Tobias 14o, der in diesem Vers eine erhebliche "Verworrenheit" konstatiert.

die Heirat, nicht aber auf die Eltern zu sprechen kommt. Damit wäre 6,16 als bruchloser Anschluß an 6,15a konstatiert. Das Thema "Heirat - Dämon" kann sich so klar profilieren. Es fällt noch auf, daß Tobias in 6,15a wie auch Rafael in 6,16a nur vom Vater sprechen, ohne die Mutter zu erwähnen. Auch dagegen steht 6,15b. Der Vers wird eine Einfügung sein.

38. Im Aufmerksamkeitsruf καὶ νῦν ἄκουσόν μου (6,16b) liegt ein auffälliger stilistischer Rückgriff auf 6,13a vor. Der Gedanke, daß Sara dem Tobias als Frau vorherbestimmt ist, wird in 6,16b angedeutet, in 6,18b aber ausdrücklich und prägnant formuliert. Mindestens aufgrund einer unklaren Terminologie ergeben sich Schwierigkeiten im Reiseplan, wenn 6,16b und 6,13a verglichen werden. Die Verse 6,17-18a beschreiben in Einzelschritten das zukünftige Geschehen im Brautgemach. Die Ankündigung ergibt aber nur eine partielle Übereinstimmung mit 8,3-8 und löst zudem vorzeitig die Erzählspannung auf. Die Erinnerung des Tobias mit nachfolgender Explikation in 8,2a behält auch ohne die Verse 6,17.18a ihre literarische Funktion als allgemeiner erzählerischer Rückgriff. Während in 6,17.18a Einzelschritte aufgezählt werden, sind in 6,18b eher grob die Phasen der gesamten weiteren Erzählung genannt, wobei die erste Phase summarisch erfaßt, was zuvor in Einzelschritten ausgefaltet war. In enger Nachbarschaft hat das Verbum σώζειν in 6,18a und 6,18b im Blick auf dieselbe Sache je ein anderes Subjekt. Da der Zuspruch μὴ φοβοῦ 6,18b die Furchtaussage des Tobias als dessen Kernproblem aufgreift, 6,16b aber mit der umständlicheren Wendung (vgl. 5, 21) operiert, liegt es nahe, 6,18b näher an den Beginn der Entgegnung Rafaels zu rücken. So läßt sich 6,18b unmittelbar an die rhetorische Frage 6,16a anschließen. All diese Indizien sprechen dafür, in 6,16b-18a einen redaktionellen Einschub zu sehen [2o].

39. Nach der Brautwerbung durch Rafael ergreift Raguel das Wort. Auf einen dreifachen Ermunterungsruf zu Tobias hin stellt er fest, daß es ihm zustehe, sein Kind zu heiraten. Darauf aber folgt in 7,1ob die zunächst geheimnisvolle Ankündigung, er werde ihm die Wahrheit eröffnen. Diese Ankündigung steht den vorherigen Redeelementen schroff entgegen. Was dann in 7,11 als Inhalt der Wahrheit folgt, ist eine erzählerisch nicht notwendige Wiederholung aus 6,14. Der erneute Ermunterungsruf am Versende 7,11 ist eine auffällige und

2o S. auch SCHOLZ, Tobias 63, dessen Begründung jedoch nicht auf der literarischen Ebene liegt.

in diesem Kontext widersinnige Doppelung. Zudem verwundert es im vorliegenden Textzusammenhang, daß Tobias die Hilfsmittel verschweigt, die gegen die tödliche Bedrohung durch den Dämon wirksam werden können. Die Rede des Tobias 7,12a, in der er auf eine beschleunigte Heirat dringt, greift vielmehr auf 7,1oa zurück, wo Raguel die Heirat zwischen Tobias und Sara für rechtmäßig erklärt, und würde sich an dieses Element bruchlos anschließen. Dadurch wird die Vermutung gestützt, es handle sich in 7,1ob-11 um eine nachträgliche Erweiterung [21].

4o. Der Abschnitt 7,15-17 unterbricht den deutlichen Zusammenhang zwischen der Abschlußnotiz in 7,14 und der Anschlußnotiz zur Einleitung eines neuen Abschnitts in 8,1. Durch 7,15-17 ergeben sich Schwierigkeiten, die Personenkonstellation beim Mahl und bei der Hineinführung des Tobias in das Brautgemach zu bestimmen. Während Edna bisher eine Statistenrolle innehatte, wird sie hier eine Person mit Eigenständigkeit. Das verweist auf den Zusammenhang etwa mit 2,11-14; 5,18-23, weshalb die Annahme naheliegt, daß 7,15-17 auf eine spätere Hand zurückgeht.

41. Das zusammenfassende Schriftzitat in 8,6 hat keinen ersichtlichen Bezug zu den anderen Elementen des Gebetes und der Erzählung. Die sich anschliessende Selbstdarstellung und Bitte in 8,7 nehmen keinen Gedanken dieses Verses auf. In ihm läßt sich ein bestimmtes Interesse erkennen, nämlich die polare Zusammengehörigkeit von Mann und Frau als schöpfungsmäßig zu behaupten. Diese nur lockere Einbindung in den Zusammenhang stellt die ursprüngliche Zugehörigkeit von 8,6 zum Gebet des Tobias in Frage.

42. Das zweite Glied der Eulogie des Raguel in 8,16 steht in Spannung zu 8,17, wo von der zentralen Rettung von Tobias und Sara gesprochen wird. 8,16 aber lenkt den Blick davon ab und stellt Raguel selbst in die Mitte der Rettungstat Gottes. Damit ist die Verbindung zu 7,1ob-11 offengelegt. Sie weist darauf hin, 8,16 der gleichen Hand zuzuschreiben.

43. Der Versteil 8,17b ist durch zwei Bitten ausgefüllt, die asyndetisch verbunden sind. In der zweiten Bitte ist eine Kumulation von komplexen Nomina zu beobachten, deren Zuordnung auffällt. Zunächst erscheint die zweite Bitte gegenüber der ersten stark überlastet. Sodann ist die Verschachtelung

21 Vgl. ähnlich SCHOLZ, Tobias 66.

durch die präpositionalen Bestimmungen ἐν und μετά ungewöhnlich und schwerfällig. Weiterhin befremdet die Häufung des Wortstammes ἐλεεῖν in 8,17. Da schon die erste Bitte das Nomen ἔλεος zum Objekt hat, ist die Wiederholung in der zweiten Bitte auffällig. Der dazugehörende Parallelbegriff εὐφροσύνη ist im Textzusammenhang ohne inhaltlichen Bezug, so daß er in der Luft hängt. Er steht in Verbindung mit 8,16. Schließlich zeigt ein Blick in die anderen Gebete des Buches, daß dort die Bitten in der Regel äußerst kurz gestaltet sind und konkrete Inhalte bieten, die einen Bezug zur Erzählung haben (vgl. 3,3.6.13.15; 8,7). Die verkürzte Bitte würde der Bitte des Tobias in 8,7 genau entsprechen. So erscheint der hier zu beobachtende Nominalstil ἐν ὑγιείᾳ μετὰ εὐφροσύνης καὶ ἐλέους als späterer Versuch, die vorangehende kurze Bitte zu füllen.

44. Der Abschnitt 8,2o-1o,7 ist auf der literarischen Ebene zu einer Einheit zusammengebunden. Dabei ist schon der Eingang nicht spannungsfrei. Zwischen 8,19 als einer abschließenden Notiz, die die Handlung von 8,1off zur Ruhe bringt, und 8,2of besteht keine Harmonie, da 8,2o sich mühsam mit umständlichen Wendungen absetzt (z.B. Namensnennung des Raguel, Zeitangabe), darin zugleich aber den Brückenschlag zum Vorangegangenen finden will. Zudem ist 8,2of in sich auf den ersten Blick nicht spannungsfrei und paßt sich mit der korrespondierenden Notiz in 1o,7 nicht spannungslos in die Erzählung ein. 8,21 nimmt bereits 1o,1o vorweg. Innerhalb der Inklusion 8,2o/1o,7 ist neben der Einheit des Ortes ebenfalls die Einheit der Personenkonstellation aufgegeben.
In 9,1-6 scheint zunächst auf dem Geldmotiv der Schwerpunkt zu liegen. Der wandert aber zum Motiv der Hochzeitsfeier und paßt sich so in den Rahmen ein. Es ist zu beachten, daß in 3,17 als dem entscheidenden Raster für den Dienst des Engels das Geldmotiv ganz fehlt. Ebenso wird keine Reaktion des Tobias auf den Erhalt des Geldes und diesen Dienst des Rafael erzählt. Das in Rages von Tobit hinterlegte Geld war der Anlaß zur Reise. Im weiteren Verlauf sitzt dieses Motiv jeweils nur locker im Erzählzusammenhang. Zu 1o,1 gibt es keinen entsprechenden Erzählzug, in dem eine Reisefrist festgelegt wäre. 1o,7a steht, was die Motivation der Anna für ihren Platz am Weg angeht, in Spannung zu 11,5. In 1o,1-7 ist die Rolle der Anna wieder stark betont. Die Zukunftsgewißheit (1o,6) ist auch hier wieder thematisiert. Der Wechsel vom Geldmotiv (1o,2) zum Motiv der Hochzeitsfeier (1o,7) in Verbindung mit der Klage der Anna entspricht strukturell 9,1-6.

Der Abschnitt 8,2o-1o,7 birgt formale und inhaltliche Besonderheiten und steht sperrig im Gesamtzusammenhang. 1o,8 mit der Verhandlung über die rasche Abreise würde sich bruchlos an die summarische Notiz über die Hochzeitsfeier 8,19 anschließen. Das legt sich um so mehr nahe, als von der Feier der Hochzeit selbst kaum nennenswerte Ereignisse berichtet werden. Sie dient lediglich als Rahmen, um verschiedenste Erzählzüge komplett gestalten zu können. Diese vielfältigen Beobachtungen sprechen gegen einen ursprünglichen Platz des Abschnittes 8,2o-1o,7 in der Tobiterzählung.

45. In 1o,12-13 wird der Abschied des Tobias und der Sara von Raguel und Edna durch verschiedene Redeelemente ausgestaltet. Dabei treten die Eltern der Sara als Mahnende auf, die angesichts des Abschieds wichtige Hinweise geben. 1o,11 erweckt den Eindruck, als sei der Segenswunsch der endgültige Abschied von seiten Raguels (vgl. 5,17). Dahinter fällt die Variation des Elterngebotes in 1o,12 zurück. In 1o,13 wird Edna in ihrer Rolle hervorgehoben, obwohl sie in 1o,8-11 nicht einmal erwähnt war. Das Elterngebot im Munde Raguels wie auch die Schlußmahnung Ednas stehen im Zusammenhang mit 4,3. Da sich 1o,14 gut an 1o,11 anschließen würde, dürften die nachhinkenden Verse 1o,12-13 auf eine redaktionelle Bearbeitung zurückgehen [22].

46. Die Vershälfte 1o,14b bietet einige Schwierigkeiten. Die beherrschende Tätigkeit des Verses ist mit ἐπορεύετο wiedergegeben. Sie setzt den vollzogenen Abschied voraus. Das beigeordnete Partizip εὐλογῶν ist vorzeitig zum Aufbruch des Tobias zu verstehen. Die mit κατευλογεῖν wiedergegebene Tätigkeit fällt dahinter zurück, so daß die jetzt vorgestellte Handlungsabfolge unlogisch ist. Auffällig ist auch die inhaltlich-thematische Spannung zu 1o, 11. Zudem fällt die präsentische Verbform auf. Sie fällt aus dem Tempussystem des Kontextes heraus. Sie widerstrebt einer Gleichschaltung mit dem Partizip εὐλογῶν und deckt die syntaktische Störung in der Kombination der Handlungselemente von 1o,14 auf. Das Verbum κατευλογεῖν wird in 11,17 zur Begrüßung gebraucht. Bei den Abschieds- und Begrüßungsszenen ist sonst der am Ort Weilende initiativ (s. 5,17; 7,6; 1o,11; 11,13; 11,17). Eine Ausnahme bilden 5, 1o und 7,1, wo jeweils die gegenseitige Begrüßung erzählt wird, vermutlich jedoch ausgehend von dem, der die Fremden erwartet (s. 7,1). 1o,14b unterbricht den signifikanten Anschluß von 1o,14a zu 11,1 und verhindert die auf die Geschlossenheit der Szene hinweisende Konzentration auf den Weg des To-

22 SCHOLZ, Tobias 79 sieht in diesem Zusammenhang Schwierigkeiten, bleibt aber in seiner Aussage unklar.

bias (s. ἐπορεύετο - ὁδόν). Mit den Motiven der Elternehrung als der Frucht einer guten Erziehung befrachtet, dürfte 1o,14b der gleichen Hand wie 1o, 12-13 zuzuweisen sein.

47. Die Verse 11,7-8 gehören thematisch zu 11,4a, hinken jedoch nach. Im vorliegenden Zusammenhang wechselt mit ihnen abrupt der Schauplatz und auch die Personenkonstellation. Selbst wenn die Verse an 11,4a angeschlossen wären, ergäbe sich keine zwingende Abfolge. Es bleiben Spannungen zwischen den Anweisungen und dem Ablauf der Redeelemente. Zudem lösen die Verse die Erzählspannung auf und stimmen nur partiell mit 11,11f überein. 11,9 wechselt wieder unvermittelt die Szenerie. Annas Rolle wird erneut herausgehoben. Der häufige Subjekt- und Ortswechsel zerstört die Einheitlichkeit der Szene. In 11,1o ist die unmittelbare Reaktion des Tobit auf die Nachricht der Anna von 11,6 beschrieben, so daß auch von diesem Zusammenhang her die Vermutung gestützt wird, daß die Verse 11,7-9 erst später in diesen Abschnitt eingetragen sind. Sie stehen in engem Zusammenhang mit anderen Versen, die ihrerseits auffällig in je ihrem Kontext stehen.

48. Der Versteil 11,16b unterbricht das Thema "Empfang der Schwiegertochter". Das nicht näher gekennzeichnete Subjekt οἱ θεωροῦντες steht in Spannung zu den ἀδελφοί von 11,18. Das aretalogische Motiv ist im bisherigen Zusammenhang fremd. Vielmehr geschahen die Heilungen abseits jeder großen Öffentlichkeit. Ein Umschlag, warum jetzt die Öffentlichkeit einbezogen werden soll, ist noch nicht bezeichnet. Es fällt auf, daß die Zuschauer von Gottes ἐλεεῖν sprechen, ohne die Zusammenhänge zu kennen (s. 11,15). Zu notieren ist zudem die unterschiedliche Wortwahl von εὐλογεῖν in 11,16a und ἐξομολογεῖσθαι in 11,16b. Tobit spricht als Eingeweihter konkret von Gottes Führung (11, 17). Die grammatikalische Konstruktion der ersten Satzhälfte von 11,16b ist schwerfällig. Die Aussage, daß Tobit sehen kann, ist weit abgehängt von dem Bezugswort ἐθαύμαζον . Das Partizipium conjunctum πορευόμενον verkompliziert die eindeutige Zuordnung der Satzglieder. 11,17 schließt sich an 11, 16a nahtlos an. So erscheint Vers 11,16b als spätere Einfügung, da er den szenischen Ablauf eher stört.

49. Vers 11,18 ist eine typische abschließende Notiz. Dieser klappt jedoch der Vers 11,19 nach. Hier liegt die dritte Achikarnotiz vor, wenngleich sie nicht von hohem Aussagewert ist. Sie nennt lediglich Achikar und seinen Neffen Nadan als Hochzeitsgäste. Wichtig ist wohl der Umstand, daß Nadan über-

haupt eingeführt wird. Die Hochzeitsnachricht ist zudem eine Doppelung zu 8,19. Die passivische Konstruktion ist befremdlich. Der lockere Zusammenhang mit dem vorangehenden Text spricht eher für eine redaktionelle Einfügung.

5o. In 12,3 unterbricht der Rückgriff auf das Geldmotiv καὶ τὸ ἀργύριόν μου ἤνεγκεν die Parallelisierung der Heilung von Tobit und Sara. Jede Reaktion des Tobit auf den für ihn entscheidenden Anlaß der Reise fehlt. Das ist verwunderlich, da er sich in 1o,2 Sorge um Tobias und das Geld gemacht hat. Im Rückblick des Engels in 12,12-14 fehlt das Geldmotiv ebenfalls, ebenso in 3,17. Diese Beobachtungen stellen die Originalität des Motivs in 12,3 in Frage.

51. Das Zeitadverb τότε (12,6) leitet einen neuen Abschnitt ein. Die nachfolgende Situationsangabe vor der Redeeinleitung ist durch das Adverb κρυπτῶς mit einem kräftigen Signal versehen. Was jetzt folgt, ist als Geheimnis deklariert, dessen Eröffnung Überraschung auslösen wird. Es soll nur Tobit und Tobias vorbehalten sein. Diese Erwartung wird jedoch zunächst enttäuscht!
Denn in 12,6b-1o folgen Mahnungen, die mit 4,3b-19 in engem Zusammenhang stehen und schon von da vertraut sind. In 12,11-14 - durch ein καὶ νῦν markiert - steht ein Rückblick des Engels, der im Kontext Probleme aufwirft: a. Die Selbstaussage Rafaels (συμπαρήμην σοι in 12,12 und σὺν σοὶ ἤμην in 12,13) ist in der Erzählung ein neues Motiv. Soweit sich der Rückblick auf Tobits Weg bezieht, ist er in der Erzählung verifizierbar. b. Die Abfolge des Rückblicks mit den Elementen Gebete, Totenbestattung, Sendung des Engels verändert die Erzählfolge. c. Während in 12,6a und 12,15ff Tobit und Tobias gemeinsam angeredet sind, ist in 12,12-14 Tobit allein der Adressat, obwohl in 12,6b-11 noch beide gemeinsam angesprochen sind. d. Der Rückblick bezieht sich allein auf das Schicksal des Tobit, während in 12,3 die Ereignisse aus der Perspektive des Tobias aufgezählt sind, die er auf der Reise mit Rafael erlebt hat. e. Die Beschreibung der Aufgabe des Engels unterscheidet sich in 12,12-14 und 12,15. Dieser Vers bezieht sich streng auf 3,16f und konzentriert die Aufgabe Rafaels auf das Überbringen der Gebete des Menschen zu Gott. 12,12-14 hingegen erweitert die Aufgabe hin zu einer Schutzfunktion, die keines besonderen Auftrags mehr bedarf und dann in Konkurrenz zu 3,17 steht. Zudem ist die Formulierung in 12,12 umständlich und tendiert zu einer massiven Theologisierung des Gebetes. f. Der Vers 12,19

steht als Rückblick in Parallele und möglicher Verbindung mit 12,12-14, da er umfassender und im Blick auf die Reisegeschichte das Wesen und die Aufgabe des Engels beschreibt. g. 12,14 und 12,18a sind sachliche Parallelen. Während in 12,14 Tobias ausgeschlossen ist, ist er in 12,18a mit eingeblendet. Erst in 12,15 klärt Rafael seine Identität. Die Prägnanz dieser Selbstvorstellung ist jedoch durch die ausführliche Funktionsbeschreibung in 12, 12-14 beeinträchtigt. Wie sehr aber die Selbstvorstellung Signalcharakter hat und haben soll, zeigt 12,16.
Die Selbstvorstellung des Rafael in 12,15 würde sich literarisch bruchlos und sinnvoll an die Situationsangabe und Redeeinleitung in 12,6a anschliessen. Damit wäre ihr Signalcharakter unübersehbar herausgestellt. Diese Verbindung in Zusammenhang mit allen Unstimmigkeiten macht es wahrscheinlich, daß wir es in 12,6b-14 mit einem redaktionellen Einschub zu tun haben. Dieses Ergebnis ließe dann die aufgezeigten sperrigen und konkurrierenden Angaben mit ihren eigenen Intentionen erklären.

52. Vor allem literarische Gründe führen zu der Annahme, die Verse 12,6b-14 seien ein späterer Zuwachs zu der ursprünglichen Erzählung. Wird dieser Abschnitt durchgemustert, zeigen sich weitere Spannungen.
Der zweite Parallelismus 12,6b^{b} μεγαλωσύνην δίδοτε ... ist nicht gleichmäßig gebaut. Das zweite Glied ist stark überlastet. Damit wird eine Unregelmäßigkeit im Vergleich zu den umliegenden kurzen Parallelismen offenkundig. Auch der Gedanke eines universalen Forums für den Lobpreis Gottes entspricht nicht der bisherigen Darstellung und Gedankenführung der Erzählung (vgl. aber 13,3.4). Der abschließende Relativsatz περὶ ὧν ... nimmt pauschal schon vorweg, was noch eröffnet werden soll im Verlauf des Kapitels. Die benachbarten Parallelismen sind nach dem Schema Mahnsatz und Sentenz als behauptende Aussage einander zugeordnet. Der Versteil 12,6b^{b} fällt aus diesem Schema heraus.

53. Im Vers 12,7b ist kein eigentlicher Parallelismus gegeben. Die Aussagen mit je verschiedenem Subjekt haben zugleich einen unterschiedlichen Modus des Verbs. Das Adjektiv κακός ist in Tob singulär. Der Gedanke der Vergeltung ist stark betont. Formal und inhaltlich steht dieser Halbvers nur in lockerem Zusammenhang mit dem Kontext [23].

---

23 Vgl. dazu auch: SCHUMPP, Tobias 22o, der für diese Stelle eine spätere Überarbeitung annimmt.

54. Der Vers 12,8a ist eine Wortreihung, kein Parallelismus. Die thematische Abweichung und formale Sonderstellung lösen ihn von den umstehenden Sentenzen ab. Das Nomen νηστεία ist in Tob singulär und hat keinen erzählerischen Bezugspunkt. Der sonst erkennbare Gestaltungswille läßt diesen Satz nur schwerlich als ursprünglich erscheinen.

55. Als eine eigene Phase im Rückblick des Engels ist die Totenbestattung des Tobit unter dem König Sanherib in 12,12b gesehen. Damit ist eine Doppelung zu 12,13 gegeben. Sie läßt sich jedoch aus der engen Verbindung von 12,12b mit 1,17f als Überarbeitung erklären, da in beiden Notizen sich das gleiche Interesse niedergeschlagen hat.

56. Die zweite Rede des Engels in 12,17-2o erscheint durch die Verse 12,19-2o mehrfach gestört. Der Vers 12,19 ist an die abgerundete, durch gleichlautende Mahnungen inkludierte Einheit 12,17b-18 angehängt. Als eine andersgeartete Erklärung des Engels zu seinem Auftreten ist der Vers eine Doppelung zu 12,18. Außerdem widerspricht seine Aussage dem Erzählverlauf, in den dieses Motiv aus der Erzählerperspektive niemals eingetragen wurde (vgl. hingegen die Betonung des Essens in 6,5; 7,14; 8,1). Diese Aussage erscheint über die Verbform ὠπτανόμην als vorweggenommene, die Spannung auflösende Erklärung zu 12,22b ὤφθη . Hier artikuliert sich ein spezifisches Interesse an der Gestalt des Engels. Der Vers 12,2o beginnt mit der ein Fazit andeutenden Interjektion καὶ νῦν und der damit verbundenen Aufforderung, Gott zu lobpreisen. Dabei differiert das Verbum von dem im unmittelbar vorhergehenden Kontext. Auffällig ist, daß ἐξομολογεῖσθαι durchweg in als Nachtrag erscheinenden Texten begegnet (s. 11,16; 12,6; 13,3.7.8. 1o.11; 14,1.2). Durch den so eingeleiteten Imperativ erscheint die Aussage von 12,19 als Basis für diese Aufforderung, wobei der Begründungszusammenhang, anders als in 12,18, jedoch nicht ersichtlich wird. Als nachfolgende Begründung wird zudem noch die Ankündigung der Himmelfahrt des Engels hingestellt. Neben den Unstimmigkeiten der singulären und umständlichen Gottesbezeichnung (vgl. dagegen 12,18) sowie der spannungsvollen Nähe zum Objekt des Lobpreises, τῷ θεῷ , ist auch hier der Begründungszusammenhang nicht offenkundig. Es wird in keiner Weise erklärt, warum die angesagte Himmelfahrt Grund für den Lobpreis Gottes sein kann. Zudem richtet er sich im Umfeld von 12,2o immer auf Vergangenes, nicht aber auf Gegenwärtiges oder Zukünftiges. Schließlich fehlt in der Gesamterzählung ein Pendant zur Himmelfahrt etwa in Form eines Abstiegs des Engels. Allein 12,18 korrespondiert deutlich mit 3,16f.

Ungewöhnlich scheint ferner der Auftrag, die Ereignisse in ein Buch zu schreiben. Innerhalb des Abschnittes 12,1-22 findet diese Aufforderung keine Ausführung mehr, wohl aber die Mahnung zum Lobpreis Gottes. In 13,1 ist nur von der schriftlichen Fixierung eines Gebetes die Rede.
Die Annahme, daß die Verse 12,19-2o einer redaktionellen Bearbeitung zuzuweisen sind, wird noch durch folgende Beobachtung gestützt: In 12,16-22 entsprechen sich folgende, jeweils eng aufeinander bezogene Elemente, die außerhalb von 12,19-2o liegen: 1. Tobit und Tobias fallen auf ihr Angesicht (12,16). - In 12,21a erheben sie sich. 2. Die Betonung der göttlichen Herkunft des Engels (s. 12,18) entspricht die Notiz 12,21b, daß die beiden den Engel nicht mehr sehen, nachdem sie sich erhoben haben. 3. Der kunstvoll durchstrukturierten Aufforderung zum Lobpreis Gottes (12,17b-18) folgt in 12,22 der Lobpreis Gottes, der in der anaphorischen Notiz 12,22b ausgeführt wird. Möglicherweise hat hier eine Veränderung der Terminologie in 12,22a in der Weise stattgefunden, daß ἐξωμολογοῦντο statt z.B. εὐλόγησαν eingefügt wurde. Dafür spricht folgende Beobachtung: ἐξομολογεῖσθαι wird entweder mit einem Dativobjekt konstruiert (s. 12,6.2o; 13,3.7.8.1o.11; 14,2) oder es verweist ausdrücklich auf ein Forum, vor dem Gott verherrlicht wird (11,16; 12,6). Hier in 12,22 wird es aber mit einem Akkusativobjekt konstruiert, wie es sonst nur bei εὐλογεῖν üblich ist. Die Veränderung wird aufgrund der Nähe zu 12,2oa und des aus 12,16ff gegebenen Zusammenhangs vorgenommen sein. - So wirken die Verse 12,19-2o insgesamt wie ein erratischer Block.

57. Durch die Eingangs- und Abschlußnotiz erweist sich der Abschnitt <u>13,1-14,1</u> als große Einheit. Seine Einbindung in den Zusammenhang bereitet aber Schwierigkeiten. Ein erstes Problem hängt sich an das Verbum γράφειν : in 12,2o erfolgt der Auftrag des Engels, 13,1 gibt sich als Ausführung dieses Auftrags aus. Es folgt jedoch nur ein Gebet unter diesem Vorzeichen, das zudem so allgemein ist, daß es keinen notwendigen Bezug zur Erzählung hat. Die Notiz 13,1 greift hinter die Abschlußnotiz in 12,22 zurück und hinkt auffällig nach. Ebenso ist die Spannung zwischen mündlichem (12,22) und schriftlichem Jubel (13,1) nicht zu übersehen, die selbst noch einmal in 13,1a und 13,1b/14,1 sichtbar wird. In sich ist der Abschnitt 13,1-14,1 sowohl formal als auch inhaltlich uneinheitlich. Die Tatsache, daß sich 14,2 bruchlos an 12,22 anbinden lassen würde, leistet Schützenhilfe für die Vermutung, daß der gesamte Abschnitt späterer redaktioneller Bearbeitung zuzuweisen ist [24].

58. Eine erste Spannung innerhalb des Abschnitts 13,1-14,1 liegt in der völlig singulären Kennzeichnung des Gebetes als προσευχὴ εἰς ἀγαλλίασιν in 13,1 (vgl. 13,9b.13.15). Die präzisierende Bestimmung des Gebetes dürfte auf eine Bearbeitung zurückgehen.

59. Eine zweite Spannung bildet das im Zusammenhang 13,2-4 unangepaßte Satzgefüge 13,3.4a[a]. Es beinhaltet die Aufforderung an die Israeliten, Gott vor den Heidenvölkern zu lobpreisen, weil er sie unter sie zerstreut hat. Dort in der Zerstreuung sollen sie seine Majestät offenbaren. - Die Begründung dieser Mahnung fällt aus dem Rahmen der sonstigen Begründungen heraus. Der Ansatzpunkt liegt in der konkreten Situation der Diaspora. Diese Argumentationsfigur widerspricht massiv 3,4. Zudem fehlt gegenüber den anderen vergleichbaren Versen dieses Kapitels eine Bezeichnung Gottes. Es wird nur von seiner μεγαλωσύνη gesprochen, während sonst Jahwe selbst oder sein Name Objekt des Lobpreises sind. Erst in 13,4b wird in den positiven Titeln Gottes die Aussage aufgefangen, daß niemand der Hand Gottes entfliehen kann (13,2). Diese deutlich aufeinanderbezogenen Verse legen sich wie eine Klammer um die Aussage 13,3.4a, die sich in ihrer Tendenz nicht fest in den Kontext einbinden läßt.

6o. Die Verse 13,5-6 sprechen vom zukünftigen Handeln Gottes. Spannungen zeigen sich in diesem Abschnitt in 13,5. Zunächst fällt auf, daß das syntaktische Gleichgewicht beider Satzhälften stark gestört ist. Sodann ist der Numeruswechsel von der ersten in die zweite Person Plural befremdlich. Inhaltlich sprengt die Konkretion im Anschluß an die Verbform ἐλεήσει den Rahmen des sonst allgemeinen Gedankenganges über Gottes Wirken. Die Parallelität der Wortkombination in 13,2 empfiehlt es, den Satzteil καὶ συνάξει...ἐν αὐτοῖς einer nachträglichen Redaktion zuzuweisen, zumal dieses Element in engem Zusammenhang mit 13,3.4a steht.

61. Der stilistische Wechsel von der bislang weithin pluralischen Imperativform in den Indikativ der ersten Person Singular zusammen mit der thematischen Variation in 13,8 ist auffällig. Statt des Gottestitels wird wiederum Gottes μεγαλωσύνη bekundet. Wie in 13,3.4a.5* wird die Diasporasituation stark betont. 13,8b wiederholt den bereits in 13,6 geäußerten Gedanken der Hinkehr zu Gott im Modus des Imperativs. Die rhetorische Frage am Versende

24 Vgl. dazu z.B. schon die Überlegungen bei SCHUMPP, Tobias 255-257.

zerstört die stilistische Einheit. Ebenso auffällig ist der dreimalige Numeruswechsel. Die Wortverbindung ποιεῖν δικαιοσύνην unterscheidet sich von 13,6: ποιεῖν ἀλήθειαν, obgleich es um dieselbe Sache geht. Die Juden selbst werden als Sünder apostrophiert. Das ist bisher singulär, außer für Tobit als Einzelperson. Diese Hinweise lassen vermuten, daß dieser Vers nicht im ursprünglichen Zusammenhang des Gebetes gestanden hat.

62. Vers 13,9a rundet mit zwei Satzelementen als Lobwunsch (ὑψῶ ist als Konjunktiv zu lesen), der die Intention des ganzen Abschnitts 13,2-9a zusammenfaßt, die Aufforderung zum Lobpreis Gottes ab. Legt es sich nahe, in 13,9a für die ersten beiden Satzelemente eine zeugmatische Verbindung zu sehen, in der das Verb im zweiten Satzelement ausgespart und in einem Pendant zu zu suchen ist, so ist die syntaktische Einheit mit 13,9b verloren, da hier sowohl ein Subjekt ergänzt werden muß als auch die Verbform in anderem Modus steht. So hinkt dieser Versteil auffällig nach. Über das Nomen μεγαλωσύνη zieht sich eine Linie zu 12,6; 13,4a.8a. Außerdem findet sich für 13,9b in 13,2 keine Entsprechung, wohl aber für 13,9a. Somit dürfte 13,9b später in den Textzusammenhang eingetragen sein.

63. Der pluralische Lobwunsch 13,1oa fungiert als Abschluß des vorliegenden Abschnitts 13,2-1oa. Er bietet durch die Ortsangabe "in Jerusalem" die Anschlußstelle für das Jerusalemlied in 13,1ob-18. Der erneute Numeruswechsel fällt deutlich auf, die Nennung Jerusalems im bisherigen Gesamtzusammenhang ist singulär und überraschend, so daß auch in 13,1oa mit einer redaktionellen Überarbeitung zu rechnen ist, deren Intention offenliegt.

64. Im Abschnitt 13,1ob-18 ist "Jerusalem" das dominierende Thema. Das gibt die Anrede in 13,1ob deutlich zu verstehen. Die Tendenz des Abschnittes wird jedoch in 13,13 durchbrochen durch das eschatologische Motiv der Völkerwallfahrt, als deren Zielpunkt Jerusalem nur aus dem Kontext zu erschließen ist. Stilistische Prägnanz und syntaktische Gleichförmigkeit sind in diesem Vers aufgegeben, so daß er als Fremdkörper wirkt. Der Subjektwechsel wie auch der Moduswechsel fallen deutlich auf. So steht der Vers nicht spannungsfrei im Zusammenhang.

65. Die Ewigkeitsformel am Versende 13,14 ist von ihrem Bezugswort εὐλογημένοι abgehängt und zerstört das Gleichgewicht des Parallelismus. Beide Indizien sprechen für die Annahme einer späteren Auffüllung des Verses mit dieser Formel, deren Funktion das kompositorische Gegengewicht zu 13,16b[a] sein wird.

66. Das Verbum συνάγειν in 13,15 steht singulär im Kontext, der auf das Thema 'Lobpreis Jahwes' ausgerichtet ist. Es ist im Unterschied zu den vergleichbaren Verben passivisch konstruiert und differiert in der Qualität. So zeigt auch die enge Verbindung zu 13,5 für das Fragment συναχθήσονται καὶ an, daß hier Nacharbeitet geleistet worden ist, da das Verbum auch gut entbehrlich ist.

67. Der Vers 13,16a bis πᾶσαν τὴν δόξαν σου zerstört die strukturelle Symmetrie des Abschnitts 13,14-16b[a]. Er hat zudem nicht das kurze Versmaß der übrigen Sinneinheiten. Auch thematisch führt dieser Versteil in eine andere Richtung, wenngleich Wortanklänge an 13,15 vorliegen. Wie schon in 13, 3.4a.5*.8.13.15* ist hier die Tendenz zu erkennen, den Lobpreis mit einer eschatologischen Zukunftsperspektive zu verbinden, die in die Situation von Diaspora, Fernsein von Jerusalem, Bestrafung der Stadt hineinzielt. Dieser Themenfaden hebt sich von der Folie des zugrundeliegenden Abschnitts 13,2-1oa und 13,1ob-18 deutlich ab und wird einer redaktionellen Bearbeitung zuzuweisen sein.

2.3 *Beobachtungen zur Rahmenerzählung II 14,2 - 15*

68. Die Angabe einer achtjährigen Blindheit des Tobit in 14,2a wird durch die bisherige Erzählung in keiner Weise gedeckt. Es ist eher ungewöhnlich, daß die Dauer von Ereignissen festgehalten wird. Außer bei der Hochzeitsfeier (s. z.B. 8,19) herrschen unbestimmte Angaben vor (s. z.B. 2,1.1o; 6,1.1; 11,1 u.a.m.), wenngleich gerade bei den Reisenotizen hinreichend Gelegenheit gewesen wäre, die Reisedauer anzugeben. Während sich der Wortschatz von 14,2 auffällig in der Erzählung wiederfindet, ist das Verbum ἀναβλέπειν in Tob Hapaxlegomenon. Im Zusammenhang der Heilung wird es nicht verwendet. - Ferner ist die Verbindung von 14,2a.b zu bedenken. Ohne die Zwischennotiz, daß Tobit nach acht Jahren wieder sehen konnte, ergibt sich eine provozierende Aussage von Tobit: Trotz der Erblindung praktizierte er die ἐλεημοσύναι und hörte nicht auf, Gott zu fürchten ... Mit der Zwischennotiz aber bleibt eine konturlose Aussagenreihe, die lediglich die Ereignisse rekapituliert. Außerdem steht beim Fehlen der Zwischennotiz die Zeitspanne von 1oo Jahren im Blickfeld des Lesers. Der vermutliche Glossator hat offenbar ein besonderes Interesse an der Vervollständigung und Verdeutlichung der Ereignisse gehabt.

69. In der Charakteristik des Tobit in 14,2b ist die zweite Hälfte gegenüber der ersten übergewichtig. Die Aussage, daß Tobit fortfuhr, Gott zu rühmen, ist zwar grammatikalisch exakt angehängt, sie vermittelt dennoch den Eindruck später angefügt zu sein. Denn in 14,9, wo durchaus ein Äquivalent zu 14,2 gesehen werden kann, fehlt diese Aussage ganz. Damit fällt sie aus einem sorgsam komponierten Zusammenhang heraus. Nimmt man noch die am Verbum ἐξομολογεῖσθαι orientierten Beobachtungen hinzu (vgl. zu 11,16b; 12,6.2o. 22; 13,3.7.8.1o.11; 14,1), so dürfte sich nahelegen, den in Frage kommenden Satzteil 14,2b καὶ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ einer späteren Redaktion zuzuweisen.

7o. In 14,3 zeigen sich zwei Unebenheiten. Das zweite Objekt zur Verbform ἐκάλεσεν in καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ (14,3a)wird weder in der nachfolgenden Redeeinleitung noch in der Anrede berücksichtigt, obwohl zunächst eine Gleichschaltung der Kinder mit Tobias gegeben ist. Diese Spannung tritt deutlich hervor. Auf diesen angehängten Versteil nimmt die Aufforderung in 14,3b "nimm deine Söhne" unmittelbar Bezug. Dieses Element versucht den Ausgleich zu der genannten Spannung von 14,3a, indem es die Kinder des Tobias als Objekte einer Mahnung Randfiguren bleiben läßt und nicht in die Rede miteinbezieht. Beide Notizen zeigen Interesse an der Ausgestaltung der Abschiedsrede Tobits und dürften im Zusammenhang mit solchen Erweiterungen stehen, die eine Nacharbeit bestätigen.

71. Der durch den je sich auf ein Schriftzitat gründenden Auszugsbefehl in sich abgerundete Abschnitt 14,4-8 sprengt mit seinen apokalyptischen Tendenzen den Zusammenhang der Erzählung. Er steht offenbar mit einigen Partien im Zusammenhang, die von dem Thema "Jerusalem" bestimmt sind (s. 1,4-8; 13, 17f). Der explizite Rückgriff auf prophetische Traditionen (vgl. 2,6) ist bemerkenswert. Der in sich stimmige Abschnitt steht fremd im Kontext [25].

72. Der erneute, allerdings indirekte Auszugsbefehl in 14,9b hinkt der Bestattungsanweisung auffällig nach. Störend ist der Numeruswechsel nach der bis dahin konsequent durchgehaltenen singularischen Anrede. Wichtiger als diese Spannung zu 14,4-8 ist die thematische Verbindung und das Bestreben,

---

25 SCHOLZ, Tobias 98 möchte 14,4-7 als spätere Einfügung sehen. Er begründet das mit der Doppelung zu Kap. 13. - Auch hier zeigt sich, daß lediglich nach der Echtheit des Textes gefragt wird, nicht aber nach einer neuen Intention und dem Werdegang des Textes und also nach Verbindungslinien mit anderen Texten.

die Spannung zwischen 14,4-8 und 14,12a zu mildern. Dennoch bleibt der Eindruck einer nachträglichen Interpolation [26].

73. In 14,1o findet sich die vierte der klassischen Achikarnotizen, die in engem Zusammenhang mit 1,21b-22 bzw. 1,15-22; 2,1ob; 11,19 zu lesen ist. Sie steht sperrig im Kontext, da sie der Bestattungsanweisung nachhinkt. Es zeigt sich weiter an der erneuten Anrede τέκνον sowie an dem Aufmerksamkeitsruf ἰδέ mit nachfolgender Paränese, wie verschieden dieser Abschnitt etwa von 14,9 ist. Als Anknüpfungspunkt für diese Notiz bietet sich das als ἐλεημοσύνη gedeutete Verhalten des Achikar an (vgl. 14,2.9), das in Vollzug und Wirkung beschrieben ist und mit seinem Gegenteil konfrontiert wird [27].

74. Der Vers 14,11a setzt sich von 14,1o noch einmal deutlich ab. Die Interjektion καὶ νῦν , die in ihrer bekannten Funktion eine Doppelung zu 14,1o einleitet, hebt den Text heraus. Die pluralische Anrede findet sich noch in 14,9b, wobei zusätzlich der Wechsel des Nomens jetzt beachtet werden will. Somit legt sich auch der Zusammenhang mit 14,3 nahe. Für die Wortverbindung δικαιοσύνη ῥύεται läßt sich in 14,1o keine Entsprechung finden. Dagegen wird in 13,8; 14,8 zuletzt von der δικαιοσύνη gesprochen. Auch der unterschiedliche Tempusgebrauch ist zu beachten.

75. Der Vers 14,15 greift deutlich auf 14,4-8 zurück. Er erscheint an den natürlichen Abschluß des Buches in 14,14, nämlich den Tod des Tobias,angehängt. Er hinkt sachlich und literarisch nach. Das Umzugsmotiv ist ohne die ausdrückliche Kontrastierung mit Ninive denkbar. Es liegt sehr wohl in dem Radius der ἐλεημοσύνη begründet.

---

26 Vers 14,9b ist für RUPPERT, Tobias 112f, Anm. 22 ein wichtiges Indiz für die Rekonstruktion eines 'vorliterarischen' Schlusses, die in groben Zügen der hier eruierten Fassung gleicht.

27 Ebenfalls als spätere Interpolation wertet z.B. SCHUMPP, Tobias 271.

KAPITEL II : Auswertung der literarkritischen Beobachtungen

1 *Die Grundschicht*

Bislang wurden die Störungen der geschehensmäßigen, der syntaktisch-stilistischen und der semantischen Einheitlichkeit notiert. Als Grobergebnis bleibt zunächst, daß der Gesamttext kein einheitliches Bild bietet. Vielmehr legt die literarkritische Analyse nahe, für das Tobitbuch mehrere Bearbeitungen anzunehmen. Werden alle in der Analyse benannten Elemente, seien sie wort- oder satzhafter Art, gestrichen, ergibt sich eine fortlaufende Geschichte, die eine klare, bruchlose Linie aufweist und in ihrer Fabel [1] keine wesentliche Veränderung gegenüber dem vorliegenden Volltext zeigt, dessen Schwierigkeiten sich dadurch überraschend lösen lassen. Die Grunderzählung ist in manchen Punkten gegenüber dem Gesamttext verdeutlicht.

a. Die Einführung der Personen Tobit und Sara nähert sich umfangmäßig stark an. Die Zielstrebigkeit dieser Abschnitte und ihre Verknüpfung mit dem Mittelteil kommt in den gleichartigen Zeitbestimmungen 3,7.17; 4,1 zum Ausdruck. Sie pochen auf eine zeitliche Parallelität der Ereignisse um Tobit und Sara. Sie betonen deren Nähe zueinander und bereiten das weitere Geschehen vor. Die Frage, warum sich Tobit erst so spät an das in Rages hinterlegte Geld erinnert, nachdem er zuvor Achikar hat helfen und Anna arbeiten lassen, fällt jetzt weg. Im Zusammenhang dieser angenommenen Grunderzählung folgen Not der Erblindung, Gebet aus dieser Not, Hören und Hilfe Jahwes sowie die Erinnerung an das Depositum sinnvoll unmittelbar aufeinander.

b. Auf das Vorhaben, Tobias von diesem Reichtum zu unterrichten, folgt nicht die zunächst ablenkende Mahnrede, sondern unverzüglich die Mitteilung mit dem Auftrag, er solle sich einen Reisebegleiter suchen und das Geld holen.

c. Die Reise von Tobias und Rafael hat als Zentrum ein Gespräch über die geplante Hochzeit. Es ist klar und übersichtlich strukturiert. Der Reisebericht ist von stimmigen Reisenotizen durchzogen.

---

1 "Fabel" ist als geraffte Darbietung des Inhalts unter gezielter Berücksichtigung des Geschehensablaufs verstanden. Vgl. dazu z.B. E. LÄMMERT, Bauformen des Erzählens, Stuttgart [6]1975, 24-26; RICHTER, Exegese 182.

d. Der Aufenthalt der beiden in Ekbatana wird von der Trias: Hochzeitsvertrag, Hochzeitsnacht, Hochzeitsfest bestimmt.

e. An die Notiz vom Hochzeitsfest in 8,19 schließt sich unmittelbar die Rückreise nach Ninive an, ohne daß der Blick zuvor nach Rages und Ninive abschweifen muß.

f. Nach Abschluß der Reise kommt es aufgrund der unerwarteten Ereignisse auf der Reise zu einer neuen Lohnabsprache zwischen Tobit und Tobias. Rafael beantwortet das an ihn gerichtete Angebot mit der Selbstvorstellung. Er begründet die wunderbaren Ereignisse. Sein Einsatz entspricht genau dem Programm von 3,16f. Nach seinem Entschwinden bleibt den Zurückgebliebenen der Lobpreis Gottes. Die Grundschicht kann dabei gut auf die disparaten Stoffe von Kap. 13 verzichten.

g. Den Abschluß bildet ein knappes Testament des Tobit sowie ein Bericht vom Tod des Tobit und Tobias. Der Bogen zur Einführung spannt sich klar und eindeutig. Das Testament ist auf das entscheidende Anliegen konzentriert.

Ohne die großen Störungen zeigt die Grunderzählung zudem eine ausgewogene Struktur. Ihr Textbestand ohne alle redaktionellen Erweiterungen umfaßt folgende Verse:

1,1-2.3*.9.13-14; 2,1*.2-5.6*.7.9-1oa; 3,1-5.6*.7-17;
4,1-3a.2o*.21a; 5,3-14a.15-17; 6,1-6.7*.11-12.14-15a.16a.18b-19;
7,1-1oa.12-14; 8,1-5.7-15.17*.18-19; 1o,8-11.14a;
11,1-6.1o-16a.17-18; 12,1-2.3*.4-6a.15-18.21.22*.
14,2*.3*.9a.11b-14.

2 *Die Erweiterungen*

2.1 *Beschreibung der Erweiterungen*

Für sich genommen ergeben die genannten Störungen keine eigene Geschichte. Sie sind auf die Grundschicht angewiesen. In sie und auf sie hin sind sie eingearbeitet, auch wenn sie im Umfang beträchtlich sind. Diese Erweiterungen weisen untereinander Berührungspunkte auf. Deswegen ist es nötig, die Erweiterungen zu beschreiben, sie darin aber zugleich schon zu ordnen und zu bündeln.

1. Ein Teil der Erweiterungen zeigt besonderes Interesse an der weisheitlichen Belehrung. Es schlägt sich ausdrücklich in Mahnreden (4,3b-19; 12,6b-11) sowie in einem Hymnus (13,1-9a*; 14,1) nieder. In Kap. 4 und 13 liegen zugleich die markantesten Erweiterungen, da sie die Grobstruktur der Gesamterzählung beeinflussen. Die großen Redeeinheiten, die im Text der Grunderzählung verständliche Anknüpfungspunkte haben, weisen jedoch keinen unmittelbaren Bezug zur 'Fabel' auf; wohl stützen sie in Struktur und thematischer Ausrichtung die Grundschicht. In engem Zusammenhang mit ihnen stehen z.B. 4,21b; 6,15b; 1o,12-13.14b. Die Verse 4,2o*; 5,1-2 sind literarisch auf 4,3b-19 bezogen. Von ihrer Stellung her haben diese Texte großes Gewicht.

2. Der Abschnitt 12,6b-14 zeigt, daß auf dieser Ebene sich die Gestalt des Engels einer besonderen Aufmerksamkeit erfreut, die sich in 6,7-1o.13*.16b-18a; 9,1-6; 11,7-8; 12,3*.12-14.19-2o greifen läßt. In 6,13.15b.16b; 12,12 werden die Erweiterungen jeweils durch die Interjektion καὶ νῦν eingeleitet, um disparate Stoffe durch diesen Übergang aneinanderzubinden. Einige dieser Erweiterungen lösen die Erzählspannung gerade vor den Handlungshöhepunkten auf und hindern so die Grunderzählung, die Spannung aufzubauen. Das Motiv Geld-Rages zeigt eine Tendenz zur Vervollständigung angesichts eines scheinbar vergessenen Zugs, der aber nur für den Ausgangspunkt der Erzählung von Bedeutung ist. 12,2o bekräftigt die Tendenz der weisheitlichen Belehrung und gibt ihr besonderes Profil. Die weisheitliche Belehrung des Menschen Tobit wird durch die fast gleichlautende Rede des Rafael legitimiert.

3. Wie der Abschnitt 8,2o-1o,7 zeigt, ist mit diesem vorherigen Erweiterungsbündel noch ein drittes Thema verquickt: Randfiguren erhalten Profil. Diese Figuren sind Frauen. Die entsprechenden Erweiterungen sind: 2,11-14; 5,18-23; 7,15-17; 1o,1-7; 11,9. Thematisch oder literarisch damit verbunden sind: 3,6*; 7,1ob-11; 8,6.16.17b.2of; 14,2*. Die gemeinsame Tendenz dieser Abschnitte und Notizen läuft auf das Thema: Polarität des Lebens zu. Die einzelnen Erweiterungen sind in der Nähe von Tief- oder Höhepunkten angesiedelt. Sie ziehen sich durch die gesamte Erzählung. Entsprechend beeinflussen sie die Struktur der Erzählung.

4. Ein neues Erweiterungsbündel läßt sich an den Stellen greifen, die an der Person Achikar Interesse zeigen. Damit sind der Abschnitt 1,15-22 wie auch die Notizen 2,1ob; 11,19; 14,1o angesprochen und einander zugeordnet.

Im engen Zusammenhang mit 1,15-22 stehen die Verse 2,8; 12,12b. Die grobe Lebenslinie des Achikar ähnelt der des Tobit, so daß es nicht verwundert, wenn Tobit und Achikar in positive Beziehung als Verwandte gebracht werden. Ebenso zeigen sich entscheidende Berührungspunkte in der Charakteristik der beiden Personen. In den genannten Versen dokumentiert sich ein Interesse, den Rahmen der Grunderzählung zu erweitern.

5. In Verbindung mit der Charakterisierung des Achikar lassen sich in den bereits vorliegenden Mahnreden 'störende' Erweiterungen ausmachen, die unter dem Stichwort "Mahnung zu solidarischem Handeln" (4,7a.11*; 12,8a) oder "Vergeltung" (4,4a.6.7b.1o.14a; 12,7b) zu fassen sind. Diese Erweiterungen sind weithin Glossen oder einzelne Sentenzen, die einen vorliegenden Zusammenhang vervollständigen oder abrunden wollen.

6. Im gleichen Kontext und ebenfalls in Verbindung mit den Achikarnotizen hat sich in überwiegend eigenständigen Sentenzen ein Interesse niedergeschlagen, das ein bestimmtes Ideal der Weisheit repräsentiert: 4,13c.14.17. 18.19*. Für das sich hier aussprechende Anliegen wird die Mahnrede als Medium verwendet.

7. Ein anderer Teil der Erweiterungen läßt sich einander unter dem Stichwort "Jerusalem" zuordnen. Es sind die Verse 1,4-8; 5,14b; 13,1ob-18*; 14, 4-8; In engem Zusammenhang mit dem letzten Text stehen 14,3*.9b.15. In diesen Teilen wird die Bühne der Tobiterzählung erheblich ausgedehnt. Jerusalem wird Zentrum des Universums. Die Technik dieser Erweiterung arbeitet sowohl mit der Einfügung recht umfangreicher Abschnitte wie auch einzelner Sätze, die die Brücke zu größeren Abschnitten schlagen.

8. Mit dem Thema "Jerusalem" hängt auch die Betonung von Gesetzen zusammen. Das "Gesetz" des Mose ist ausdrücklich erwähnt. Zu diesem Komplex gehören 1,4-8; 1,1o-12; 2,1*;4,13a*; 6,13*. Gerade auch durch Glossen bringt sich dieser Strang ausführlich zu Gehör. Ein weiterer Faden dieses Gewebes bringt Elemente der Prophetentradition ein, wie z.B. 2,6*; 14,4.5b.8. Hierzu dürfte auch 4,12b zu rechnen sein. Durch diese Verse wird die Erzählung auf einen bestimmten Horizont verpflichtet.

9. Noch einmal mit dem Komplex von Jerusalemisierung und Betonung der Gesetz- und Schrifttradition verwoben sind apokalyptische (14,4-8) sowie eschatologische und aretologische Motive: 12,6b[b]; 13,1*.3.4a.5b.8.9b.1oa.13.

14*.15*.16a. Sie sind teilweise als Glossen oder als Sentenzen in den vorliegenden Zusammenhang eingetragen. Die darin angesprochenen Zukunftsereignisse werden von der praktizierten Barmherzigkeit der Israeliten (1,3*; 14, 11a) abhängen. All diese Erweiterungen bewirken gerade zum Ende des Buches hin eine deutliche Neuausrichtung der gesamten Erzählung.

2.2 *Stufen der Erweiterung*

Die Beschreibung der Erweiterungen in diesem ersten Anlauf hat gezeigt, daß in ihnen durchaus eigene Akzente gegenüber der Grundschicht gesetzt werden. Auffällig ist die Mehrschichtigkeit dieser redaktionellen Bearbeitung, die sich aus den weitgespannten Themenbögen ergibt. Besonders deutlich tritt aber auch in Erscheinung, daß nicht jedes Thema eine eigene Erweiterungsschicht der Grunderzählung darstellt. Vielmehr stehen jeweils mehrere Themengruppen in engem Zusammenhang und lassen sich zu einer Erweiterungsschicht bzw. Bearbeitungsstufe verbinden. Die sich daraus bildende Stufung soll im Folgenden kurz dargestellt werden.

1. Erweiterungsschicht

Eine erste Folge aus der literarkritischen Analyse betrifft den Vorrang der Mahnreden 4,3b-19*; 12,6b-14 und den Hymnus 13,1-9a vor allen anderen Erweiterungen. Anhand der literarischen und thematischen Verflechtung läßt sich wahrscheinlich machen, daß sich die erste Erweiterungsschicht aus Punkt 1-3 des Abschnitts 2.21 rekrutiert. Ober die gesamte Erzählung hin sind planvoll Redeelemente angelegt, die als Mahnrede, als Ankündigung und Anweisung sowie als Diskussion in den vorliegenden Text hineinkomponiert sind. Somit würden sich folgende Stellen zur ersten Erweiterungsschicht verbinden:

> 2,11-14; 3,6*; 4,3b-19* = 4,3b.4b.5.7a*.8.9.11*.12a.13*.14b.16.19a; 4,2oa*.21b; 5,1-2.18-23; 6,7-1o*.13*.15b.16b-18a; 7,1ob-11.15-17; 8,6.16.17b; 8,2o-1o,7; 1o,12-13.14b; 11,7-9; 12,3*.6b-14* = 12,6b[a].b[cd].7a.8b-12a.13-14; 12,19-2o.22*; 13,1-9a* = 13,1*.2.4a[b].5a.6-7.9a; 14,1.2*.

Der Umfang dieser Bearbeitungsstufe ist beträchtlich. Sie verändert durch ihre großen Einschübe die Struktur der Erzählung nicht unbedeutend.

2. Erweiterungsschicht

Eine zweite, gut erkennbare Erweiterungsschicht lehnt sich an die Gestalt des Achikar an. Sie umfaßt die Punkte 4-6 der Beschreibung. Diese Schicht als "Achikarbearbeitung" läßt sich literarisch sehr klar aus dem Text herauslösen. Sie folgt auf die erste Bearbeitungsstufe, wie Kap. 4 deutlich erweist. Selbst ist sie noch einmal bearbeitet worden, wie z.B. das Verhältnis von 14,1o zu 14,11a zeigt. Ihr Kennzeichen liegt darin, daß sie verschiedene Personen sowohl in positive wie auch in negative Beziehung zueinander setzt. Das Anliegen dieser Arbeit ist offenbar die Konturierung der Haltung der ἐλεημοσύνη . Sie wird in Einzelmahnungen nahegelegt. Gerade in Widersprüchen und Gefährdungen an der Praxis der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit festzuhalten, ist ein Kennzeichen wahrer Weisheit. Trotz der Parallelen mit der ersten Erweiterungsschicht wird das Eigenprofil deutlich sichtbar. Diese zweite Stufe ist bei weitem nicht so umfangreich wie die erste. Sie beschränkt sich im wesentlichen auf den Rahmenteil der Erzählung und die großen Redeeinheiten. Außerdem geht der Ich-Stil in 1,3-3,6 auf diese Schicht zurück. Somit würden folgende Stellen zusammengehören:

1,3*.15-22; 2,8.1ob; 4,4a.6.7a*.b.1o.11*.13c.14a.15.17-18.19*; 11,19; 12,7b.8a.12b; 14,1o.

3. Erweiterungsschicht

In engem literarischen und thematischen Zusammenhang stehen die Punkte 7-9 der Beschreibung. In ihnen läßt sich die dritte Erweiterungsschicht greifen. Die Schwierigkeit der Überarbeitung in 13,1ob-18 läßt sich durch die Hypothese lösen, daß der Redaktor ein bereits vorliegendes Lied übernommen und dann bei der Übernahme für seinen Zweck überarbeitet hat. Er meldet sich überwiegend in Rahmenteilen des Buches zu Wort mit teilweise erheblichen Erweiterungen. Seine Eingriffe verändern allerdings die Grobstruktur des Buches nicht. Seine Thematik bringt ein neues Klima in die gesamte Erzählung.

Zunächst erweitert sich ihre Bühne. Im geographischen Rahmen erreicht der Redaktor dadurch, daß er die Stadt Jerusalem, die für die Handlung keine Bedeutung hat, in die Erzählung hineinnimmt und ihr die zentrale Stellung zuerkennt, eine Weltbühne, für die das im kleinsten Rahmen erzählte Geschehen von entscheidender Bedeutung wird. Eine neue Ausrichtung erfährt das Buch sodann durch die eschatologischen und apokalyptischen Motive. Sie

durchbrechen den Rahmen der Erzählung fiktiv in der zeitlichen Ausdehnung auf das Ende hin und verleihen dem Geschehen um den Einzelnen endgültige Bedeutung. Der Umfang bildet sich aus folgenden Stellen:

1,3*.4-8.1o-12; 2,1*.6*; 4,12b.13a*; 5,14b; 6,13b*;
11,16b; 12,6b[b]; 13,1*.3.4a[a].5b.8.9b.1oa; 13,1ob-18= bes.
13,13.14b*.15a*.16a; 14,3*.4-8.9b.11a.15.

In den dargelegten drei Erweiterungsschichten zur Tobit-Grunderzählung lassen sich drei unterschiedliche Bearbeitungsstufen greifen. Ihr Hintergrund, ihre Intention sowie ihre Beziehung zur jeweiligen Vorlage müssen im weiteren Verlauf der Untersuchung erarbeitet werden.

KAPITEL III : Ergebnis der literarkritischen Analyse

Der literarische Werdeprozeß des Tobitbuches wurde in der Literatur bislang mit zwei Modellen beschrieben. Das erste Modell rechnet mit einem eher einstufigen Prozeß, in dem der Verfasser einen Tobitstoff vorgefunden, aufgenommen und mit zahlreichen, teilweise auch disparaten Stoffen zu einer kunstvollen Erzählung verarbeitet hat [1]. Ein zweites, heute weithin favorisiertes Modell ist eine zweistufig angenommene Entstehung, sofern sie auf der literarischen Ebene faßbar wird. Das erste Modell gibt die Basis ab. Diese aus vielerlei Stoffen geformte Tobiterzählung ist aber in einer zweiten Stufe noch einer Bearbeitung unterzogen worden. Als Erweiterungen werden in der Regel die disparat erscheinenden Stoffe Kap. 13 und Teile von Kap. 14 genannt. Andere Unstimmigkeiten werden weithin auf Textverderbnisse zurückgeführt oder harmonisiert [2].
Eie weitergehende Variante dieses Modells liegt in dem Versuch L. RUPPERT's im Anschluß an die Arbeit von M. PLATH vor [3]. Er richtet sein Augenmerk auf die Vorgeschichte der heute vorliegenden Tobiterzählung, die er einem "Redaktor" (= Verfasser?) zuschreibt, der alttestamentliche (vor allem die Josefsgeschichte der Gen) und außerbiblische Stoffe (Achikar) aufgenommen und zusammen mit einer bereits vorliegenden Tobiterzählung verarbeitet hat. Vorstufen zu der heute vorliegenden Fassung sieht er in einem "Märchentypus vom dankbaren Toten" [4] sowie in der zweiten Stufe in einer vorliterarischen, bereits judaisierten Form dieses Märchens, die - inzwischen zu einem märchenhaften Reisebericht des Tobias geworden - als Vorlage für den Redaktor gedient hat. Die Arbeit des Redaktors wird nicht weiter differenziert, aber eine Endstufe, die für manche Anreicherung verantwortlich wäre, wird bei RUPPERT nicht ausgeschlossen.

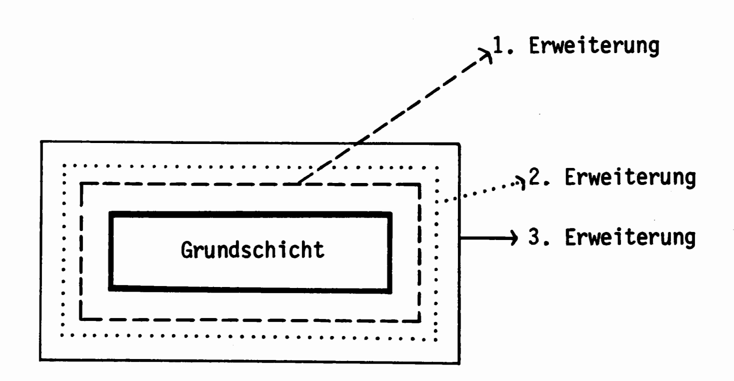
---

1 Dieses Modell wird vertreten bei: M. PLATH, Zum Buch Tobit, ThStKr 74 (19o1) 377-414.4o3; P. VETTER, Das Buch Tobias und die Achikar-Sage, ThQ 86 (19o4) 512-539.537f; STUMMER/GROSS, Tobit 488.

2 Anhänger dieses Modells sind: D.C. SIMPSON, The Book of Tobit, in: R.H. CHARLES, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I, Oxford 1913 (Repr. 1963) 174-241.194; SCHUMPP, Tobias 256.261 u.a.m.; MILLER, Tobias 22; A. CLAMER, Tobie (La Sainte Bible) Paris 1952, 4oo; F. ZIMMERMANN, The Book of Tobit (JAL) New York 1958, 21; G. PRIERO, Tobia (La Sacra Biblia) Turin/Rom 1963, 15; N. POULSSEN, Tobit (BOT) Roermond 1968, 9f; L. ROST, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971, 46.

3 RUPPERT, Tobias 1o9-119.112.115.

Die vorliegende literarkritische Analyse führt in der Auswertung zu einer literarkritischen Hypothese, die zugleich schon ein differenziertes Redaktionsmodell der schriftlich greifbaren Tobiterzählung zeigt. Eine Grunderzählung ist in dreifacher Abstufung bearbeitet worden. Die Reihenfolge der Bearbeitungsschichten läßt sich aufgrund formaler, literarischer und inhaltlicher Abhängigkeiten so festlegen, wie es geschehen ist. Jede Bearbeitungsschicht zeigt ihre eigenen Interessen und bietet je ihre Brennpunkte der Bearbeitung. Schematisch läßt sich das Redaktionsmodell so darstellen:



4 RUPPERT, Tobias 11o.

TEIL II

DIE TOBIT-GRUNDERZÄHLUNG

KAPITEL I : Form und Struktur

1 *Beschreibung der Grundschicht*

1.1 *Die Buchüberschrift 1,1-2*

Entsprechend einer Gepflogenheit jüdischer Schriften beginnt das Buch mit einer Überschrift, die seinen Inhalt und seine Absicht andeutet. Sie unterteilt sich in einen knappen Buchtitel in der Form eines Nominalsatzes und in einen Anhang, der eine genealogische Angabe und zwei Relativsätze umfaßt. Sie dienen der näheren Kennzeichnung dessen, der im Buchtitel als Hauptperson eingeführt ist.

Formal-verbale Parallelen zum Buchtitel finden sich in und außerhalb der LXX in jüdischem Schrifttum häufig [1]. Für die umfangreiche Buchüberschrift, die sich syntaktisch eindeutig von der Erzählung selbst abhebt und durch die erneute Nennung Tobits am Satzanfang von 1,3 auffällig abgegrenzt ist, gibt es keine Parallelbeispiele. Der Titel verrät die Absicht des ganzen Buches. Die Kennzeichnung βίβλος meint über die technische Bedeutung "Schriftrolle" hinaus zugleich, daß in diesem Schriftstück etwas mitgeteilt wird, das es wert ist, gehört und beherzigt zu werden, und das schon in besonderer Weise literarisch gestaltet ist [2]. Das Buch hat die λόγοι von

---

1 Vgl. dazu z.B. Spr 1,1; Koh 1,1; Hld 1,1; s. ferner Test XII Patr.

2 Vgl. G. SCHRENK, Art. βίβλος κτλ, ThWNT I, 1933, 613-62o; J. KÜHLEWEIN, Art. ספר, THAT II, 1976, 162-173. Das Nomen ist ohne Unterschied zu τὸ βιβλίον in Gebrauch.

Tobit (= Genitivus obiectivus) zum Inhalt. Das Nomen [3] greift wohl auf das hebr. Grundwort דבר zurück und bedeutet dann sowohl 'Wort' als auch 'Sache'. So sind in diesem Nomen Begebenheiten selbst und deren deutende Wiedergabe eingeschlossen. Die hier genannte Person Tobit [4] ist offenkundig die Hauptperson. Der knappe Buchtitel weitet sich zunächst zu einer Genealogie des

---

3 Vgl. z.B. 1 Kön 14,29; 15,7.23.31; u.ö. Zum Ganzen s.G. GERLEMAN, Art. דבר, THAT I,²1975, 433-443. KOEHLHOEFFER, Tobit II,19.7o übersetzt und erklärt "Livre des paroles"! Der Titel des Buches weckt jedoch deutlich Assoziationen an die ca. 4omal vorkommende Nominalverbindung βιβλίον λόγων τῶν ἡμερῶν o.ä. im dtr. und chr. Geschichtswerk. Dort (vgl. z.B. 11,41; 14,19 u.ö.) dürfte jeweils ein eigenes literarisches Werk gemeint sein (s. dazu: M. NOTH, Könige (1 Könige 1-16), BK XI, 1, Neukirchen-Vluyn 1968, 327; E. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Könige (1 Kön 1-16), ATD 11,1,Göttingen 1977, 18o), das die amtlichen Hofannalen zusammengefaßt verarbeitet, dabei aber unter einer bestimmten Perspektive eine Auswahl getroffen hat. Solch eine Schrift stellt freilich nur einen bestimmten Zeitraum des Königs bzw. der Könige dar (s.τῶν ἡμερῶν), der für seine Zielsetzung in der Darstellung der res gestae von Belang ist: Das sind die 'Tage' des Königtums der betr. Person (vgl. den jeweils mitaufgeführten Königstitel). Da bei Tobit diese Eingrenzung wegfällt,die Übernahme des Buchtitels aber deutlich bestehen bleibt, ist in dem in Tob angekündigten literarischen Werk eine Art "Lebenssumme" zu erwarten, die sowohl die chronologische Reihenfolge von Ereignissen beachtet, aber auch auf eine Vollständigkeit hinsichtlich der herausragenden Ereignisse des Lebens der Hauptperson bedacht ist. Was für die gesamte Biographie entscheidend und mitteilenswert ist, soll dargestellt werden. Unter welcher Perspektive das geschieht, zeigt die weitere Entfaltung der Buchüberschrift.

Läßt sich diese Assoziation an die bereits vorhandenen biblischen Schriften rechtfertigen - und sie erscheint vor allem auch deswegen berechtigt, weil Tobits "Lebenssumme" da beginnt, wo die "Bücher der Geschichte" der israelitischen Könige aufhören, und also gleichsam als Nachfolger dieser Schriften ausgegeben wird, dann erhält das Buch Tobit von vornherein einen bedeutsamen Stellenwert. Es gibt an, an der geschichtlichen Realität orientiert und somit nachprüfbar zu sein. Zugleich aber, und zwar in Anlehnung und Modifikation zu den im dtr. und chr. Geschichtswerk erwähnten Buchtiteln,formuliert das Buch Tobit seinen Anspruch, eine für die Geschichte Israels insgesamt maßgebliche, ja positiv paradigmatische Person darzustellen, möglicherweise in ganz bewußtem Gegensatz zu den Königen Israels (vgl. dazu: 2 Kön 14,24; 15,9; 15,18.24.28; 17,2.9-23).

4 Der Name "Tobit" ist wohl über eine mehrfach belegte Kurzform "Tobi", die in der Gräzisierung die übliche konsonantische Endung erhalten hat, mit dem Namen "Tobijja" oder "Tobijjahu" identisch (vgl. M. NOTH, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart 1928, 151; SCHUMPP, Tobias 1f). Biblisch bezeugt sind diese Namensformen in 2 Chr 18,7; Esr 2,6o; Neh 2,1o.19; 2 Makk 3,11; Sach 6,1o.14. Ein anderer als der übliche Herleitungsversuch: Gott ist gut! findet sich bei KOEHLHOEFFER, Tobit II, 7o, der טוב איש oder טוב בית als Basis annimmt und sich vor allem auf Tob 7,6 stützt.

Tobit aus [5]. Neben den vier Vorfahren und dem Sippenahn wird der Stamm aufgeführt [6]. Damit ist Tobit als "wahrer Israelit" ausgewiesen [7]. Auf ihn be-

---

5 Auf den implizit Jahwe-haltigen Namen Tobit folgen in der genealogischen Reihe zunächst vier El-haltige, theophore Eigennamen als Bekenntnisnamen, die zwar nicht biblisch belegt, aber doch biblischen Namen verwandt sind. Zu TOBIEL s. Jes 7,6; Esr 4,7; zu ANANIEL s. Jer 31,38; zu ADUEL s. 1 Chr 9,12; zu GABAEL gibt es keinen verwandten Namen. So erscheinen diese Namen künstlich gebildet. Allerdings könnte der Anhaltspunkt für diese Namensbildung in der Bezugnahme auf Aussagen von Gott in der Tobiterzählung selbst liegen. So läßt sich TOBIEL mit allen Aussagen von Gottes ἔλεος verbinden (3,2; 8,17). ANANIEL verweist auf die Aussagen, die Gott ἐλεήμων (7,12) nennen bzw. von seinem ἐλεεῖν (8,17; 11,14) sprechen. Der Name ADUEL ist nicht sicher zu erklären. Kommt als Grundwort אדיר in Betracht, würden sich die Adjektive μέγας (3,17; 12,22) und θαυμαστός (12,22) als Entsprechungen gut eignen. Der Name GABAEL läßt sich mit ὕψιστος (1,13) in Verbindung bringen. Möglicherweise liegt der Anordnung der Namen ein System zugrunde. Die ersten beiden Namen sprechen von Gottes Güte, die folgenden von seiner Macht. Dann würde die Genealogie auch ein Element des theologischen Programms sein, von der umfassenden Herrschaft und Souveränität Jahwes zu handeln, die zugleich dem Menschen hilfreich zugewandt ist (s. Ps 62,12f).
Diese viergliedrige Genealogie hat die Funktion, den Abstand Tobits zum Anfang der Geschichte Israels hin zu überbrücken. Denn nach dem Ausweis der LXX ist der Sippenahn ASIEL mit JACHZEEL, dem jeweils erstgenannten Sohn NAFTALIS identisch (s. Gen 46,24; Num 26,48; 1 Chr 7,13). NAFTALI aber ist einer der zwölf Söhne des Stammvaters Jakob(und der Rachel,s.Gen 3o,7f). Diese Verlängerung ist nicht explizit ausgeführt. Durch die Rückführung auf Naftali ist nicht nur die Volkszugehörigkeit Tobits ausgewiesen (vgl.Esr 2,59-62; Neh 7,64), sondern zugleich auch seine Bedeutung betont. Tobit gehört aufgrund seiner Herkunft in das Zentrum des Volkes Israel, er ist "wahrer Israelit" (vgl. dazu Rut 4,18-22; Esr 7,1-5; Jdt 8,1; vgl. die gleiche Tendenz in 5 Esr 1,1-3).
Das Nomen σπέρμα läßt sich aufgrund der Namensnennung in 1,1 eindeutig festlegen. Zwar bezeichnet es als Äquivalent zu זרע zunächst allgemein den 'Nachwuchs', da aber immer eine sinnvolle und organische Struktur des Volksganzen impliziert ist, kann das Nomen auch zum Terminus bestimmter Strukturelemente des Volkes werden. Dieses Strukturelement, das hier angezielt ist, ist mit dem δῆμος bzw. der משפחה (s. Jos 7,14) als der Sippe, der nächst kleineren Einheit zum Stamm identisch. Es geht also hier um die Nachkommenschaft des einen Sohnes Naftalis. - In 1,9 ergibt sich, daß σπέρμα im Sinne von Nachkommenschaft aus ein und demselben Strukturelement des Volkes zu verstehen ist (Zum Terminus s. G. QUELL, Art. σπέρμα κτλ, ThWNT VII, 1964, 538-543).

6 Das Nomen ἡ φυλή begegnet in der Grunderzählung fünfmal (1,1; 5,9.11. 12.14). Die häufigsten Äquivalente im Hebr. sind שבט und מטה . In Tob 1,1 ist der Terminus auf den Stamm Naftali festgelegt. So wird er in Kap. 5 in derselben Weise zu verstehen sein. Wenn dort nach weiteren Unterordnungen gefragt wird, ist das Nomen als größte Einheit innerhalb des Volkes Israel zu verstehen (vgl. C. MAURER, Art. φυλή , ThWNT IX, 1973, 24o-245). Der Stamm Naftali tritt in den bibl. Büchern wenig in Erscheinung (s. dazu vor allem: H.J. ZOBEL, Stammesspruch und Geschichte, BZAW 95, Berlin 1965).

zieht sich das Relativpronomen ὅς (1,2), das folgende Notiz einleitet: Tobit wird unter dem Assyrerkönig Salmanassar V [8] aus seiner Heimat Tisbe [9] gefangen weggeführt [1o]. Diesem Ortsnamen folgt in einem weiteren Relativsatz

---

7 Zur Problematik der reinen Abstammung und zum genealogischen Interesse der nachexilischen Zeit s. J. JEREMIAS, Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen ^{3}1962, 3o8ff.

8 Der König Enemessar ist als Salmanassar V (727-722 v.Chr.) zu identifizieren. Er war der Sohn Tiglatpilesars III (745-727). Sein Nachfolger war Sargon II (722-7o5). Die Angabe in 1,2 steht im Widerspruch zu der für uns rekonstruierbaren Historie. Deportationen als spezifisches Kennzeichen assyrischer Eroberungspolitik sind für das Nordreich Israel und also auch für den Stamm Naftali bekannt 1. aus dem Jahre 733 v.Chr. (vgl. 2, Kön 15,29) unter Tiglatpilesar III (s. 2 Kön 15,19) als Folge des syrisch-ephraimitischen Krieges und 2. aus dem Jahre 722 nach der Eroberung Samarias durch Sargon II (s. 2 Kön 17,3-6; 18,9-11), so daß unter Salmanassar V keine Deportationen nachzuweisen sind. Allerdings fungiert er als der große Angreifer des Nordreiches, wie etwa in 2 Kön 17,3-6; 18,9 zu erkennen ist . Dieses Bild rührt wahrscheinlich daher, daß er unter Tiglatpilesar III (s. SCHUMPP, Tobias 5f; W. VON SODEN, Herrscher im Alten Orient, Berlin 1954, 93-94) Statthalter Palästinas war und während seiner Regierung eine ausgedehnte Eroberungs- und Belagerungstätigkeit in Palästina vorweisen kann. So wird in der Erinnerung gerade seine Person mit dem Geschick des Nordreiches verknüpft sein. Außer in 1,2 wird nur noch in 1,13 eine zeitliche Situierung vorgenommen. 1,13 zeigt aber, daß in 1,2 auf die Deportation von 733 angespielt sein muß. Die historische Ungenauigkeit gibt einen ersten Hinweis auf den literarischen Charakter des Buches, das nicht Geschichtsschreibung sein will. - Für die Datierung ist in der Regel zugrundegelegt: E. VOGT, Zeittafel, in: J. Schreiner (Hrsg.), Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments, Würzburg 1967, 389-4o2.

9 Alle Lokalisierungsversuche des Ortes Tisbe sind ergebnislos geblieben, vermutlich vor allem wegen der mindestens teilweise fiktiven Topographie. Zwei Anhaltspunkte sind aus dem biblisch bezeugten Wohngebiet des Stammes Naftali gegeben: Kedesch-Naftali, dahin gegen die Identifizierungsversuche von Κυδίως (vgl. Jos 12,22; 19,37; 2o,7; 21,32) und Hazor (vgl. Jos 11,1; 19,36; Ri 4,2.17; 1 Sam 12,9; 1 Kön 9,15). Beide Orte bieten den Anreiz, die geographische Angabe zu konkretisieren. Wenn die Textgeschichte dieses Verses in anderen Versionen die Neigung zu erkennen gibt, immer neue Präzisierungen zu bieten, liegt darin ebenfalls die Tendenz, die israelitische Herkunft des Tobit soweit wie möglich hervorzuheben. Zum Problem s. SCHUMPP, Tobias 6-8; MILLER, Tobias 33; CLAMER, Tobie 416; PRIERO, Tobia 5of; J.T. MILIK, La Patrie de Tobie, RB 73 (1966) 522-53o.

1o Das Verbum αἰχμαλωτεύειν greift das hebr. Verb שבה auf (s. dazu C. WESTERMANN - R. ALBERTZ, Art. גלה, THAT I, ^{5}1973, 418-426.425). Es umschreibt zunächst Vorfälle wie Raubzüge (Gen 34,29 u.a.), bezeichnet dann aber vor allem das konkret-politische Ereignis der Kriegsgefangenschaft und Exilierung (s. Num 24,22; 1 Kön 8,46f u.a.), die als besonders schweres Schicksal angesehen wurden (s. Ps 137,3). "Im AT löst der Gedanke an Gefangenschaft mit Selbstverständlichkeit die Bitte um Befreiung aus" (G. KITTEL, Art. αἰχμαλωτός, ThWNT I, 1933, 195-197.196). Die Bitte um Befreiung aber zieht die Erwartung nach sich, daß Jahwe die Not der Ge-

eine geographische Angabe, die erneut die echte israelitische Herkunft des Tobit illustrieren soll.

Die syntaktische Gliederung dieser sorgfältig komponierten Buchüberschrift zeigt eine deutliche Absicht: Die Angaben der genealogischen und geographischen Herkunft des Tobit rahmen die Nachricht von seinem Exil. So will das Buch von einem "wahren Israeliten" in der bedrohlichen Situation des Exils erzählen. Weil er den Gegensatz zwischen dem Wohnen im Land und in der Fremde kennengelernt hat, ist die neue Situation besonders einschneidend. Wenn die Aufmerksamkeit auf Tobit gelenkt wird, geht es um die Frage, was den "wahren Israeliten" im Exil ausmacht.

---

fangenschaft wahrnimmt und rettend eingreift (s. Ps 1o6,44-47; 2 Chr 6,36-39). Implizit begegnet hier die Grundstruktur des Exodusgeschehens, wenngleich der Begriff selbst in den Exoduserzählungen nicht greifbar wird.

1.2 *Die Rahmenerzählung I: 1,3 - 3,17**

In 1,3 verweist die betonte Anfangsstellung des Namens Tobit auf einen Neueinsatz. Er wird sowohl durch einen Verbalsatz als auch durch die Charakteristik in 1,3* bestätigt, die eine andere Perspektive entfaltet als 1,1-2. Von 1,3 bis 3,17 reicht ein großer Teil. Daß er im Blick auf einen einheitlichen Zusammenhang komponiert ist, verraten die synchronisierenden Notizen in 3,7 ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ und 3,17 ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ , die auf zwei Parallelberichte verweisen, in denen jeweils eine Person mit je eigenem Lebensraum vorgestellt wird. In 1,3-3,6* steht Tobit im Zentrum der Erzählung, in 3,7-17 Sara. Beide Teile sind jeweils dreifach untergliedert, so daß sich hier eine formale Parallelisierung zu erkennen gibt.

1.21 *Teil I: Bericht von Tobit 1,3 - 3,6**

Die Abgrenzung dieses Teils ergibt sich zunächst von der einheitlichen Ortsebene Ninive, die in 3,7ff abrupt verlassen wird. Ebenso ist die Personenkonstellation innerhalb dieses Rahmens konstatant. In 3,7ff ist dagegen ein völliger Wechsel der Handlungsträger zu beobachten. Zudem erfährt das Gebet 3,1-6* in 3,7ff keine Fortführung. Die Dreiteilung dieses Abschnitts läßt sich gut erkennen. Zunächst werden in 1,3-14* allgemeine und grundsätzliche Daten von Tobit mitgeteilt. Darauf wird mit der einschneidenden Konjunktion ὅτε δὲ ... in 2,1 ein konkretes Ereignis mit schicksalhaften Auswirkungen berichtet. Das Gebet in 3,1-6* setzt sich allein von seiner literarischen Form deutlich als Neuabschnitt ab.
Aufgrund der literarkritischen Hypothese mit den Beobachtungen zur zweiten Bearbeitungsstufe gilt für diesen Teil das Postulat des ER-Stils. Veränderungen ergeben sich lediglich bei den Verbformen und Pronomina, insgesamt also keine großen Operationen.

a. Die Frömmigkeit Tobits 1,3-14*

Die Erzählung setzt mit einer Charakteristik des Tobit ein, die zwei Brennpunkte enthält, in denen seine Frömmigkeit summarisch beschrieben wird.
Der Eigenname Tobit bildet den betonten Auftakt. Im Unterschied zu den Angaben der Buchüberschrift 1,1-2 wird hier über die protokollarischen Daten hinaus die Tiefendimension der Hauptperson angesprochen. Daß sie Bedeutung für die ganze Erzählung hat, erweist zunächst ihre Behandlung im ersten

Satz, der der Aufmerksamkeit gewiß sein kann. Aber auch die innere Struktur von 1,3* zeigt an, daß dieser Satz wichtige Angaben vorzieht und den Rahmen des folgenden Geschehens mitbestimmt. Die erste Tugendaussage "Tobit ist auf den Wegen [11] der ἀλήθεια [12] alle Tage seines Lebens gegangen" erstreckt sich auf alle möglichen Gemeinschaftsverhältnisse, die Treue und Verläßlichkeit erfordern. Sie enthält religiöse Implikationen. Die absolute Qualität dieser gelebten Tugend wird sowohl durch das iterative Imperfekt ἐπορεύετο [13] als auch durch die hyperbolische Aussage "alle Tage seines Lebens" unterstrichen. Von dieser massiven Aussage profitiert die syntaktisch gleichgeordnete und parallel gestaltete zweite Frömmigkeitsbestimmung, die ihren Radius deutlicher zu erkennen gibt und gegenüber der ersten eine konkrete Entfaltung bedeutet: die Praxis der vielen ἐλεημοσύναι [14], die er seinen in das Land der Assyrer [15] nach

---

11 ὁδός greift hier zurück auf das hebr. Nomen דרך in seiner vor allem weisheitlich geprägten Bedeutung und ist als die tatsächliche Lebensführung zu sehen unter Einschluß der Zielstrebigkeit hinsichtlich eines glücklichen Lebens innerhalb von Gemeinschaftsbindungen, auf die der jeweilige Mensch in seinem Leben bejahrend eingeht (vgl. J. BERGMAN, H. HALDAR, H. RINGGREN, K. KOCH, Art. דרך , ThWAT II, 1977, 288-312.3o3-3o6). S. dazu unten Teil II, Kapitel III, 3.11.

12 Die Wortverbindung ὁδὸς ἀληθείας begegnet in LXX außer in Gen 24,48, wo im Rückgriff auf das Nomen אמת der verläßliche und darum rechte Weg gemeint ist, nur noch in Ps 119,3o als Übersetzung von דרך אמונה , so daß hier eine Parallele zu sehen ist. Das Nomen אמונה ist sehr nuancenreich und umfaßt die Spanne von Zuverlässigkeit bis Redlichkeit (s. H. WILDBERGER, Art. אמן , THAT I,²1975, 177-2o9. 196-2o1). Die häufige Opposition zum Nomen שקר (vgl. Ps 119,29), das eine sich auf Untreue und Unzuverlässigkeit gründende Verhaltensweise umschreibt, sowie eine auffällige Nachbarschaft des Begriffs צדקה (s. Ps 119,75.138) lassen in אמונה ein Verhalten der Gemeinschaftstreue erkennen, das vor allem die innere Disposition eines Menschen und sein daraus folgendes Verhalten betont (vgl. A. JEPSEN, Art. אמן , ThWAT I, 1973, 313-348.342). Das Nomen gehört zum Geflecht der Leitworte. S. dazu unten: Teil II, Kapitel III, 3.12.

13 Zum iterativen Imperfekt s. F. BLASS, A. DEBRUNNER, R. REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁴1976 § 325 (Abk.: BDR).

14 Die Wortverbindung ἐλεημοσύνας ποιεῖν bezeichnet ein aktives positives menschliches Verhalten,das letztlich mit dem Leben des anderen Menschen zu tun hat. Das Nomen ἐλεημοσύνη greift auf hebr. Grundbegriffe zurück und steht in LXX sowohl für צדקה als auch für חסד . Es bedeutet Praxis der Nächstenliebe und Solidarität mit der Konsequenz der Gemeinschaftsförderung und umgreift so den ganzen Bereich menschlicher Solidarität und Barmherzigkeit. Zu diesem zentralen Leitwort s. unten Teil II, Kapitel III, 3.12.

15 Unter Tiglatpilesar III (745-727) erreicht Assyrien den Gipfel seiner Macht. Israel bekommt die Wucht der of bezeugten grausamen Eroberungspolitik in der Vernichtung des Nordreichs bis zum Fall Samarias 722 sowie in der Aufsplitterung des Südreiches und der Bedrohung Jerusalems

Ninive [16] mitgekommenen Volksgenossen [17] zuwendet. In der Präzisierung der Adressaten ist ein Ansatzpunkt, diesen Frömmigkeitserweis näher zu erfassen. Er richtet sich ausdrücklich auf die menschliche Gemeinschaft aus. Der gnomische Aorist ἐποίησεν [18] verweist darauf, daß es sich hier um eine für die ganze Lebenszeit des Tobit gültige Haltung handelt. Daß Tobit in Ninive und zusammen mit anderen Volksgenossen lebt, sind gegenüber 1,1-2 wichtige Erweiterungen. Beide Brennpunkte der Charakteristik in 1,3* sprechen von einem kontinuierlichen (vgl. die Adjektive πάσας und πολλάς) Frömmigkeitsverhalten der ganzen Person Tobits. Während die erstgenannte Tugend die Lebensführung insgesamt qualifiziert, läßt die zweite Tugend durch das pluralische Nomen erkennen, daß Tobit vielfältige Möglichkeiten zu ihrer Verwirklichung gefunden hat, die wiederum die übergreifende erste Tugend konkretisieren.

7o1 zu spüren. Assur ist von daher im Verständnis der Bibel "der Typos der imperalistischen Großmacht" (E. ZENGER, Das Buch Judit, JSHRZ I/6, Gütersloh 1981, 449).Vgl. Jer 5o,17.

16 Weder in 2 Kön 15,29 noch in 2 Kön 17,6; 18,11 wird Ninive unter den Städten aufgezählt, in denen die Kriegsgefangenen der Israeliten angesiedelt werden. Unter Tiglatpilesar III, Salmanassar V und Sargon II ist Kalach die Residenzstadt gewesen. Erst unter Sanherib wird Ninive die Hauptstadt (vgl. 2 Kön 19,36; Jes 37,37; Tob 1,19; s. aber Tob 1, 13f) und Residenz des assyrischen Königs (vgl. H.W.F. SAGGS, Mesopotamien, Zürich 1966, 181). Die historischen Gegebenheiten werden hier ineinandergeschoben. Biblisch durchgängig belegt ist die Typisierung der Stadt als Inbegriff der Schlechtigkeit, Bosheit und des Hochmuts (s. Tob 14,15; Jdt 1,1; Jon 1,2; 3,3.8.1o; 4,11; Nah 3,1-4; Zeph 2,15). Obgleich sich also die Angabe von der Ansiedlung in Ninive als historische Notiz gibt, ist sie in ihrer historischen Unstimmigkeit Element einer Geschichtsdeutung insgesamt und so einem fixierten Geschichtsablauf enthoben.

17 Das Nomen ἀδελφός bzw. ἀδελφή begegnet in der Grundschicht der Tobiterzählung 19mal. Und zwar sowohl in der Anrede (9mal) als auch in der Aussage (1omal): 1,3.14; 2,2; 3,15; 5,6.13.14; 7,4.12; 8,7. Die Anrede erfolgt sowohl gegenüber Verwandten (8,4) als auch gegenüber zunächst unbekannten und bekannten Volksgenossen (5,11.12.14; 6,11.14; 7,3.9; 11, 2). Diese Mehrschichtigkeit des Begriffs ist durchgehend zu beobachten. Neben dem geklärten Verwandtschaftsverhältnis (3,15; 7,4.12; 8,7) wird auch die erweiterte Bedeutung im Sinne von Sippen- oder Stammesgenossen (1,14; 5,6.13.14) bis hin allgemein zum Volksgenossen (wie 1,3; 2,2) eingefangen. Bei der relativen Unbestimmtheit der Aussagen soll doch primär die Zusammengehörigkeit hervorgehoben werden, die den Zusammenhalt stärken kann. Das weist darauf hin, daß der Terminus "Bruder" nicht nur den leiblichen Bruder und alle männlichen Mitglieder eines bet-'abot bezeichnet (s. dazu: J.P. WEINBERG, Das Beit 'Abot im 6.-4. Jh. v.u.Z., in: VT 23 (1973) S. 4oo-414. 4o8),sondern darüber hinaus "konstitutives Element des Volksbegriffes" wird und so auch theologische Relevanz erhält (E. JENNI, Art. אח , THAT I, 2 1975, 98-1o4.1o3).Hier in Tob

Die Zeitbestimmung καὶ ὅτε in 1,9 markiert einen Neueinsatz. Unter einer neuen Perspektive in der Form eines zeitlichen Rückblicks wird Tobit erneut charakterisiert. Dabei wird seine Familie als fundamentaler Lebensbereich umgriffen. Seine Frau Anna [19] und sein Sohn Tobias [2o] werden als neue Personen eingeführt, die jedoch noch nicht aktiv werden. Wichtiger ist wohl, daß sich die Verläßlichkeit des Tobit in der Entscheidung zur Heirat einer Frau seiner Sippe [21] manifestiert hat. Seine Befolgung der Endogamie [22] wird durch die szenische Anordnung besonders betont: sie steht in der Mitte der drei Szenen.
In parataktischer Reihung leiten 1,13f im temporalen Sinn eine neue Phase im Leben des Tobit ein. Die Verse beschreiben zugleich einen weiteren Sektor seies Lebens, seine berufliche Karriere. Der Subjektwechsel begründet ebenfalls die Eigenständigkeit dieser Szene. Betont am Satzanfang steht die Notiz von Jahwes Eingreifen. Der Gottestitel "der Höchste" [23] begegnet in

---

1,3 wird deutlich, daß sich die Praxis der ἐλεημοσύναι nur auf die Volksgenossen bezieht und somit das Volk Israel oder eine noch näher zu bezeichnende Gemeinschaft im Blick steht.

18 S. BDR § 333.

19 Der Name Anna ist außer in Tob in 1 Sam 1,2-2,21 als Frauenname vertreten als חנה für den theophoren Eigennamen חנניה = "Erbarmt hat sich Jahwe" (NOTH, Namen 187). Über die Namensverwandtschaft hinaus liegt kein erkennbarer paralleler Zug zu 1 Sam vor. Die Namensbedeutung steht wohl parallel zu der Tobits!

2o Der Name Tobias ist gleichen Ursprungs wie der Name Tobit, wird aber in den griechischen Textrezensionen zur Unterscheidung der Personen eingeführt (s. Anm. 4).

21 Das in seiner Bedeutung nicht immer leicht festzulegende Nomen ἡ πατριά (Tob 1,9; vgl. 5,12.14) ist sowohl zu dem vor allem nachexilisch verwendeten Terminus בית אבות (bes. 1/2 Chr) als auch zu dem vieldeutigen Begriff משפחה Äquivalent. Die in der Tobiterzählung erkennbaren Heiratsregeln raten dazu, πατριά hier in dem engeren Sinn zu verstehen, als Verband vieler Familien, "die miteinander durch Abstammung vom drei bis sechs Generationen früher lebenden Stammvater .... verbunden waren" (WEINBERG, Bēit 'Abōt, 4o7). Mehrere πατριαί bilden dann die Sippe im Sinne von σπέρμα (s. Anm. 5). Somit ist die πατριά als בית אבות die nächst kleinere Einheit zur Sippe und kann als 'Vaterhaus' oder 'Familie' benannt werden. Die Bausteine der einzelnen πατριά sind die Kleinfamilien (s. auch G. SCHRENK, Art. πατριά, ThWNT V, 1954, 1o17-1o24).

22 Beispiele der Endogamie sind in Gen 24 (Isaak), Gen 28/29 (Jakob), Jdt 8,2 (Judit-Manasse); die stammesinterne Ehe ist ein häufiges Thema, oft allerdings mit negativem Hintergrund. S. z.B. : Gen 26,34f; Ex 34,14f; Jos 23,12f; Ri 3,6; 14,3; 1 Kön 11,1-8; Esr 9,1ff; Neh 13,27; Mal 2,11.

23 Der substantivische Superlativ ὁ ὕψιστος fungiert als Eigenname für den einen Gott Israels, Jahwe. In dieser Gottesbezeichnung wird vor allem die Erhabenheit Gottes, die seine universale Macht beinhaltet, betont;

der Tobit-Grunderzählung nicht mehr. Ebenso tritt Jahwe nicht mehr unmittelbar als Handelnder auf, wohl indirekt (3,16f;12,18) und im Reflex der Gebete. Seinem Eingreifen wird die Stellung Tobits als Einkäufer [24] am Hofe

---

vgl. Dan 4,29.31; 5,18.21; in den Test XII Patr. wird sie die gängige Gottesbezeichnung (s. dazu: G. BERTRAM, Art. ὕψιστος , ThWNT VIII, 1969, 613-617).

24 Das Nomen ἀγοραστής ist in LXX Hapaxlegomenon. Deswegen ist seine Beschreibung nicht leicht. Mangelnde Präzisierungsmöglichkeiten aus der Tobiterzählung selbst verwehren zunächst eine einheitliche Bestimmung. Auch die parallele Textversion S ist für das Verständnis wenig hilfreich, da sie das Nomen in einen vollständigen, explizierenden Satz auflöst: "... und ich (bzw.er) kaufte ihm alles für den Bedarf ein". Die hier begegnenden zentralen Vokabeln sind in LXX mehrfach verwendet: ἀγοράζειν (24mal) und χρῆσις (6mal). Somit erscheint die BA-Version als lectio difficilior und dürfte den Vorrang haben. Sie verdient eine eigene Untersuchung, ohne die fragliche Bestimmung schon vorher von der Parallelstelle festlegen zu lassen.

Für die Grobkonturen des Nomens ἀγοραστής in Tob läßt sich folgendes erkennen: Es beschreibt eine respektable und vertrauenswürdige berufliche Stellung. Diese ist - wohl auf dem Hintergrund des sonst üblichen Verhältnisses von deportierten Juden zum fremdländischen König - als Auszeichnung verstanden. Die Hinordnung auf den König ist eindeutig (αὐτοῦ ἀγοραστής), wenngleich offen bleibt, ob damit ein gleichsam beamtetes Verhältnis oder lediglich eine bevorzugte Stellung eines freien Händlers ausgedrückt ist. Die Stellung verspricht ein gesichertes und beträchtliches Einkommen (s. 1,14; vgl. Dan 2,48). Außerdem ermöglicht sie recht ausgedehnte, offenbar zum Dienst gehörende Reisen. Die inhaltliche Bedeutung des fraglichen Nomens ist wenig diskutiert und bleibt relativ blaß, da sie nicht oder nur kaum als Problem erscheint, obgleich die Vokabel Rätsel aufgibt. So wird in der Regel Tobit als Einkäufer am Hofe und im Dienst Salmanassars oder als selbständiger Hoflieferant gesehen (vgl. dazu: SCHUMPP, Tobias 24).Gleich wie die Entscheidung fällt - hier soll die beamtete Stellung favorisiert werden -, wäre die Bedeutung des Nomens aus der Profangräzität anzusetzen (so z.B.: T. RÖNNE und P.M. FRASER, A Hadra-Vase in the Ashmolean Museum, in: JEA 39 (1953) 84-94.87, Anm. 7), die sich gut mit den oben genannten Strukturelementen des Berufes vereinigen ließe.

Auf verschiedenen archäologischen Zeugnissen aus dem 3. Jh.v. Chr. in Alexandria nun taucht ebenfalls das Nomen ἀγοραστής auf. Diese Funde legen anscheinend eine vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichende Interpretation durch ihren spezifischen Kontext nahe. Sie sind Inschriften auf Hadra-Vasen, den Urnenvasen des Hadra-Friedhofs in Alexandria, die vor allem P.M. FRASER untersucht hat (s. dazu RÖNNE / FRASER, A Hadra-Vase, bes. 86-94, Anm. 7, S. 87f; P.M. FRASER, Inscriptions from Ptolemaic Egypt, in: BERYTUS (Archeological Studies) 13 (196o) 123-161, bes. 153-158, Anm. 145 S. 156f). Das dort verschiedentlich vorkommende Nomen ergibt aus den Untersuchungen FRASER's kein einheitliches Bild. Folgende Elemente lassen sich nennen: 1. Die Funde stammen aus dem Alexandria des 3. Jh.v. Chr. zur Zeit der Könige Ptolemaios III Euergetes (246-222) und Ptolemaios IV Philopator (222-2o5) (s. FRASER, Inscriptions 155f). Diese Nachricht würde möglicherweise bedeuten, daß das Nomen in seiner bestimmten Bedeutung nur für eine gewisse Zeit Geltung gehabt hat. 2. Das Nomen

des Salmanassar zugeschrieben. Die diesen Aufstieg beschreibende Wendung wirkt feierlich [25]. Der Kontext 1,3-14* legt nahe, diesen Aufstieg als bestätigendes Pendant zu 1,3*.9 und als Folge der Frömmigkeit Tobits

bezeichnet einen Verwaltungsbeamten, der u.a. für die Bestattung von verstorbenen Ausländern, evtl. Gästen am Königshof, zuständig ist (s. FRASER, Hadra-Vase 87f; P.M. FRASER, Ptolemaic Alexandria II, Oxford 1972, 976, n. 142. 3. Im spezifischen Fall bedeutet ἀγοραστής vermutlich als Ausnahme einen Familiennamen (= patronymic), der zur Unterscheidung von einem gleichnamigen Beamten in demselben Dienst verwendet wurde (FRASER, Hadra-Vase 88, n 7). 4. Die Aufgabe fällt vermutlich in die Zuständigkeit mehrerer Beamten, die ohne Familiennamen bezeichnet werden (FRASER, Inscriptions 157). 5. Die ausländischen toten Gäste zu bestatten, ist wohl nicht die einzige Aufgabe dieser Beamten gewesen. Sie ist mit anderen Aufgaben kombiniert gewesen, die mit denen des ἀρχιητρός (Arist 182f) teilweise vergleichbar sind (so: FRASER, Ptolemaic Alexandria II 976). Dieser Titel wird für Arist in der Regel mit "Truchseß", dem Hofbeamten über Küche und Tafel wiedergegeben. 6. Somit läßt sich - nach FRASER - ein Bündel von Aussagen zum Inhalt des Berufes ἀγοραστής machen: Zu seinem Aufgabenbereich gehört neben der Bestattung der ausländischen Toten die Versorgung der königlichen Tafel, womit vermutlich auch der Einkauf der notwendigen Materialien gemeint ist (s. dazu: FRASER, Ptolemaic Alexandria II 976). Hinsichtlich seines Status ist er königlicher Beamter. Wegen des hohen Einkommens dürfte die Stellung lohnend gewesen sein.

Gerade der eine Zug der Bestattungsaufgabe ist zunächst für den Zusammenhang der Tobiterzählung frappierend, da mit der Berufsbezeichnung zugleich schon das Thema "Bestattung" (s. 2,4ff; 14,9) induziert wäre, - neben der Reise des Tobias, die durch den Beruf des Tobit ebenfalls bestens vorbereitet wäre und die ja erst die Befolgung des Endogamiegebotes ermöglicht. Die Zusammenschau der Untersuchungen FRASER's zu diesem Punkt ergibt aber ein uneinheitliches und unwahrscheinliches Berufsbild. Selbst bei einer Vielzahl von Beamten läßt sich die Fülle unterschiedlichster und widersprüchlicher Angaben kaum miteinander vereinbaren. Entweder ist die Sonderbedeutung sinnvoll Bezeichnung eines Bestattungsunternehmers oder eines Beamten, der ganz für die Betreuung der Gäste bis hin zur möglichen Bestattung zuständig ist . In beiden Fällen stünde das Element der Reisetätigkeit Tobits jedoch quer.

Wir haben durch die Untersuchungen FRASER's, in die Tob 1,13 nie einbezogen worden ist, einen interessanten Nebenzug, der für die Interpretation unserer Stelle jedoch kaum Raum für die Vermutung einer Identität mit dem ebenfalls nur umrißhaft erfaßten Titel in den archäologischen Zeugnissen läßt. Aus dem Text selbst läßt sich als hypothetisches Ergebnis festhalten: Tobit ist Beamter am königlichen Hof, der mit der ἀγορά (s. 2,3) vertraut ist. Seine Aufgaben betreffen den Einkauf der für den königlichen Hof notwendigen Güter.

25 Die Wendung: "er schenkte mir Gunst und Ansehen (χάρις und μορφή) vor ..." begegnet teilweise in wörtlicher Übereinstimmung in Gen 39,4.21 im Blick auf Josef und in Dan 1,8f. Während in Tob, Dan und indirekt in Gen das "Gunstschenken" ausdrücklich auf Gott zurückgeführt wird, ist bei dem gleichen Thema in Est 2,9.15.17; 5,8; 7,3; 8,5 der Gottesname vermieden. Wer Gunst gefunden hat, ist in besonderer Weise protegiert. Dieses Motiv des Gunstfindens wird offenbar gern in der Hof-Tradition verwandt, die ihren Niederschlag vor allem in der Josefsgeschich-

zu sehen, so daß hier der Tun-Ergehen-Zusammenhang impliziert wäre. Daß Tobit auf seinen Reisen nach Medien [26] bei Gabael [27] in Rages [28] zehn Talente Silber [29] hinterlegen kann, ist erst durch das Tun Gottes ermöglicht.

---

te der Gen, in Dan, Jdt, Tob, Est, 3 Esr und spurenhaft in der Mosegeschichte gefunden hat (s. dazu auch: W. DOMMERSHAUSEN, Die Estherrolle, SBM 6, Stuttgart 1968, 25).

26 Nach 2 Kön 17,6; 18,11 ist Medien vor allem das Land der Deportation. Über die geschichtliche Situation des Landes gibt die Bibel keine Auskunft. Die Meder sind nach den spärlichen Quellen offenbar sehr unruhige Untertanen der Assyrer im 8. und 7. Jh.v. Chr. gewesen (vgl. Tob 1,15) (s. SAGGS, Mesopotamien 197).

27 Gabael (zum Namen s. Anm.5) wird ein Bruder des Gabrija (s. dazu NOTH, Namen 190: Gott hat sich stark gezeigt, oder: POULSSEN, Tobit 16: man von Jahweh) genannt (vgl. auch PRIERO, Tobia 57). Die Notiz καὶ παρέθετο Γαβαήλῳ τῷ ἀδελφῷ Γαβρια ... ist grammatikalisch für die Koine durchaus möglich und richtig verstanden, wenn Gabael als Bruder des Gabrija ausgewiesen wird. Dennoch bieten sich Schwierigkeiten: 1. Der Fortgang der Erzählung stellt in 4,3 denselben Gabael als S o h n des Gabrija vor. Für diese Spannung bringt auch die Textversion S keine Klärung. Es handelt sich aber jeweils um diesen Mann, wie neben dem sachlichen Kontext die lokale Herkunftsangabe gleichbleibend angibt: 1,14; 4, 1.3 (vgl. 5,6). 2. Zum anderen werden die Akteure der Tobiterzählung einheitlich durch die Nennung des väterlichen Namens vorgestellt, sofern nicht andere Merkmale prägnanter sind: 1,1; 3,17b; 5,13! Das ließe sich auch für Gabael vermuten, zumal sein "Bruder" nicht bekannt ist und innerhalb der Erzählung keine Rolle übernimmt, mit der seine Nennung gerechtfertigt wäre. 3. In 5,6 schließlich bezeichnet Asarja/Rafael den Gabael in Rages als "unseren" Bruder.
Aus diesen drei Beobachtungen ergeben sich die Gründe für den Vorschlag einer Konjektur, die eine Stimmigkeit der Erzählung in dieser Frage erzielen würde. Sie beruft sich auf einen möglichen Schreibfehler (bedingt durch die Wiederholung des Artikels τῷ), wahrt den Textbestand, ergänzt ihn aber in der Weise, daß sie die Herkunft des Gabael attributiv in anderer Weise ausdrückt, sie aber der Apposition nachstellt. Der Vorschlag mit der Erweiterung um zwei Artikel, der dann der Interpretation zugrundeliegt, lautet: καὶ παρέθετο Γαβαήλῳ τῷ ἀδελφῷ τῷ τοῦ Γαβρια ἐν Ραγοις.

28 Rages gilt als alte Hauptstadt Mediens und wäre somit - wie Ninive für Assyrien - hier als zentrale Stadt vorgestellt, in der deportierte Israeliten leben. Die Genitivkonstruktion ἐν Ραγοις τῆς Μηδίας bezeichnet deutlich die Herkunft und Beziehung und kann auf die Bedeutung der Stadt hinweisen. Meist wird Rages heute mit dem Ruinenfeld Rai, etwa 13 km südöstlich von Teheran, identifiziert, ohne daß die Archäologie dafür überzeugende Anhaltspunkte bieten kann (s. SCHUMPP, Tobias 26). Vgl. noch 2 Kön 17,6; 18,11!

29 Sowohl in Griechenland als auch in Vorderasien bezeichnet "Talent" die oberste Gewichts- und Werteinheit, deren Wert sich für uns allerdings nicht mehr schätzen läßt (s. R. DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg ²1964, 327ff). Ἀργύριον ist in der doppelten Bedeutung für Metall und Zahlungsmittel zu verstehen. Die Summe von zehn Talenten zeigt einen beträchtlichen Reichtum an. Oft wird auch der

Die hohe Summe des Geldes ist zunächst ein Symbol seines Ansehens und Reichtums und damit seines Wohlergehens. Das Tempussystem gibt einen Hinweis auf die Funktion dieser Szene. Die Verbformen sind chiastisch angeordnet in der Weise, daß die Imperfektformen von denen des Aorist gerahmt sind. Während die Imperfektformen [3o], die die Tätigkeit als Einkäufer und reisender Händler betreffen, iterativ zu verstehen sind, handelt es sich bei den rahmenden Verben des Aorist um die momentane Aktionsart [31]. Damit wird die Funktion der so aufeinanderbezogenen Notizen vom einmaligen Eingreifen Jahwes und von der einmaligen Geldhinterlegung des Tobit bestimmt: Sie sind Auslösefaktor für die folgende Erzählung.

b. Die Erblindung Tobits 2,1 - 1o*

Die adversativ zu verstehende, temporale Konjunktion ὅτε δέ markiert einen Einschnitt, der ein Einzelereignis von besonderer Tragweite ankündigt. Der neue Abschnitt schließt sich sachlich und literarisch an den bisherigen Duktus an, läßt aber zugleich eine konkretisierende Zuspitzung erwarten. Eine das Ergebnis konstatierende Notiz in 2,1oa rundet den Abschnitt ab. Drei Szenen konstituieren ihn. Der Erzählstil kommt ohne summarische Angaben aus.

In der ersten Szene (2,1-3) wird durch die Situationsschilderung in 2,1 eine festumrissene Szenerie geschaffen, die den Hintergrund des ganzen Abschnitts bildet. Anlaß und Zeitpunkt des Mahles sind festgelegt. Die namentliche Nennung der Familienangehörigen hilft, die Dominanz des Tobit selbst zu betonen. In diesem hypotaktischen Satzgebilde wird von seiner Rückkehr und dem Wiedersehen mit der Familie erzählt sowie von einem Festmahl zu Pfingsten [32]. Die Bereitschaft Tobits, das Mahl mit seiner glückli-

---

Reichtum bei den Patriarchen betont, wie Gen 13,2; 24,35; 3o, 43. Das Verb παρατίθεσθαι bezeichnet zunächst den technischen Vorgang des Hinterlegens. Die mediale Verwendung und der sonstige Gebrauch (s. 4, 1.2o; 7,8) bestimmen die Tätigkeit ganz positiv im Sinne von "anvertrauen".

3o Die Verbform ἐπορεύετο wiederholt sich aus 1,3 und deutet das Spiel mit Vordergrund und Hintergrund des Leitmotivs "Weg" an.

31 S. BDR § 318.

32 Das substantivisch gebrauchte ἡ πεντηκόστη ist die erst in der hellenistischen Zeit gebräuchliche Bezeichnung für das "Pfingstfest" (vgl. 2 Makk 12,31f). Es ist identisch mit dem "Fest der sieben Wochen" bzw. dem "Wochenfest", von dem in Ex 34,22; Num 28,26; Dtn 16,9-12.15; 2 Chr 8,13 die Rede ist. Unterschiedliche Benennungen (vgl. Ex 23,16; Lev 23, 15-21; Num 28,26) und Bestimmungen (vgl. Ex 32,22; Lev 23,15-22; Num 28,26-31) ergeben kein einheitliches Bild dieses Festes (zur Entwicklung des Festes in Israel und zur Situation der textlichen Bezeugung s.

chen Heimkehr zu verbinden und sich darin als Mittelpunkt zu sehen, ist dadurch ausgedrückt, daß er sich hinsetzt, um zu speisen. Die Verbformen sind im Erzähltempus des Aorist gehalten. Auffällig ist ihre Anordnung. Nach ihrem Genus sind sie chiastisch angeordnet. Die Verbformen im Aktiv rahmen die im Passiv, die durch ein Pronomen je auf Tobit ausgerichtet sind. Damit ist Tobit noch einmal als Hauptfigur dieses Abschnitts eingeführt, andererseits ist angezeigt, daß er auf Geschehnisse reagieren muß. Die Passivformen erzeugen eine verhaltene Stimmung, auf deren Hintergrund

---

R. DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II, Freiburg [2]1966, 352-354; W.H. SCHMIDT, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn [2]1975, 12of; P. LAAF, חג שבעות - Das Wochenfest, in: H.J. Fabry (Hrsg.) Bausteine biblischer Theologie, BBB 5o, FS G.J. Botterweck, Bonn 1977, 169-183).

In Tob scheint neben dem Einfluß von Lev 23 auch das dtn. Verständnis der Hintergrund zu sein. Das läßt sich an zwei Beobachtungen festmachen:
1. Das Wochenfest ist als ursprüngliches Erntedankfest von Dank und Freude über das Segenswirken Jahwes bestimmt. Diese Grundstimmung dürfte nach der Heimkehr Tobits im Blick auf den gesicherten Reichtum vorherrschend sein.
2. Dann aber läßt sich von der nachfolgenden Bitte Tobits in 2,2 her an Dtn 16,11f denken, mit Fremden, Waisen und Witwen und Sklaven, die alle ja in besonderer Weise als schutzbedürftig gelten, das Wochenfest zu feiern. Das Adjektiv ἐνδεής (2,2) ist außer in Jes 41,17 nur in Dtn 15,4.7.11; 24,14 Äquivalent zu אביון und dürfte deswegen auf die deuteronomische Beeinflussung hinweisen. - Das insgesamt seltene Nomen τὸ ἄριστον begegnet überwiegend in den deuterokanonischen Schriften. Aus dem Kontext ergibt sich aber noch eine entscheidende Beobachtung: Tobit stellt mit der Bitte an seinen Sohn seine zuvor konstatierte ἐλεημοσύνη unter Beweis (vgl. Ijob 31,31f, wo Ijob die Gastfreundschaft zu den Taten seiner חסד zählt!). Das aber läßt an den Sinn des Wochenfestes denken, den es erst in nachexilischer Zeit erhielt, als es zur Erinnerungsfeier an die Gabe der Tora am Sinai wurde (die biblischen Belege für diese Historisierung des Festes sind mit 2 Chr 15, 1o; Ex 19,1 äußerst spärlich und vage; vgl. noch das Jubiläenbuch. Erst Mischna und Talmud sprechen ausdrücklich von dieser Umstiftung des Wochenfestes. Neh 9,13-14 ist immerhin ein Hinweis auf die Wichtigkeit der Gesetzgebung in nachexilischer Zeit, da sie innerhalb eines Geschichtssummariums auftaucht. Von der Befolgung des Gesetzes hängt die Bewährung des Bundes ab, s. zum Problem: G. FOHRER, Glaube und Leben im Judentum, UTB 885, Heidelberg 1979, 1o4ff; zum Prozeß der Gestaltung und Umgestaltung der Feste in Israel s. E. ZENGER, Ritus und Rituskritik im Alten Testament, Conc 14 (1978) 93-98.95. - Sollte jedoch das "Pfingstfest" in Tob 2,1 bereits diese Färbung haben, dann würde sich die Erwähnung gerade dieses Festes noch deutlicher verständlich machen: es kennzeichnet dann Tobit als den Israeliten par exellence, der sich an der von Jahwe geschenkten Tora freut und diese Freude zugleich in die Praxis seines Lebens umsetzt (s. Ps 1) - dem die Tora das kostbarste Gut ist, um dessentwillen er alles auf sich nimmt.

die folgenden Aktivitäten Tobits um so deutlicher zum Vorschein kommen. In diesem zweiten Teil der Szene (2,2-3) bittet Tobit den Tobias, einen Armen, der Jahwes gedenkt [33], zum Mahl zu holen. Ein Aufmerksamkeitsruf beendet die in direkter Rede erzählte Bitte, um die Intention Tobits nachhaltig zu unterstreichen. 2,3 blendet sofort die Rückkehr des Tobias mit seiner Antwort ein, die textlich unmittelbar an 2,2 anschließt. Seine Rede wie die des Tobit wird zum Erzählmedium. Sie berichtet jeweils vorgreifend oder nachholend. Damit wird die Ausführung des Auftrags ausgespart. Diese Raffung zeigt die Hinführung zu einem Spannungshöhepunkt an. Die Mitteilung von dem auf dem Marktplatz tot [34] liegenden Mitglied von Tobits Vaterhaus [35] treibt die Erzählung voran und deutet darauf hin, daß sich die

---

33 Das nähere Kennzeichen des zum Mahl eingeladenen Armen soll sein, daß er "Jahwes gedenkt". Die der dtn/dtr Theologie verwandte Wortverbindung μιμνήσκεσθαι τοῦ κυρίου (vgl. Dtn 8,18) impliziert die Haltung dessen, der die Gebote beachtet und in den verschiedenen Lebenssituationen die entsprechende Reaktion des Gehorsams gegenüber dem einen Gott zeigt (s. W. SCHOTTROFF, Art. זכר , THAT I,[2]1975, 507-518.517).

34 Das Verb στραγγαλόω ist Hapaxlegomenon in LXX und deswegen in seiner Bedeutung nicht eindeutig festgelegt. Statt an ein Erwürgen oder Erdrosseln zu denken, liegt es gerade in Verbindung mit dem Nomen ἀγορά als dem öffentlichen Marktplatz nahe, an eine Hinrichtung durch den "Strang" zu denken. Jedenfalls ist von einem gewaltsamen Tod aufgrund eines Fremdverschuldens die Rede. - Zur Praxis des Hängens als Form der Hinrichtung vgl. Dtn 21,22f; Est 5,14; 6,4; 7,9f. Möglicherweise klingt in 2,4 noch Dtn 21,22f an, demzufolge ein Hingerichteter nicht über Nacht hängen bleiben soll. Allerdings fehlt in Tob jeglicher Hinweis auf ein vorheriges Verbrechen des Toten. Vgl. dazu jedoch zu 2,8 in Teil III, Kap. II, 1.

35 Das Nomen τὸ γένος begegnet in der Tobit-Grunderzählung viermal: 2,3; 5,12; 6,12.16. Seine Bedeutung läßt sich nicht auf Anhieb erfassen, zumal es zu verschiedensten hebr. Nomina Äquivalent sein kann. Unter der Voraussetzung eines einheitlichen Sprachgebrauchs in Tob liegt der Ansatzpunkt zum Verständnis dieses Terminus für Tob in 6,12.16. Die Heiratsregeln verweisen hier auf γένος als Synonym für πατριά . Ebenfalls zeigt 5,12 den Begriff in struktureller Parallele zu πατριά . In dieser Linie läge dann auch 2,3. - Dieser Sachverhalt, τὸ γένος als Vaterhaus zu verstehen, würde dann die außerordentlich bemühte Reaktion auf die Nachricht seines Sohnes besser erklären: der Tote ist einer aus seinem Vaterhaus, ein enger Verwandter also. Dazu paßt auch die Trauer des Tobit (2,5a). Die Sorge um den Toten hat von der Nachricht an eindeutigen Vorrang vor dem ursprünglichen Auftrag. Das weist darauf hin, daß der Grad der Verwandtschaft die Intensität der Praxis der ἐλεημοσύναι bestimmt.
Das Nomen τὸ γένος wird im Folgenden im Sinne von ἡ πατριά verstanden - als Zusammenschluß von Kleinfamilien zu einem 'Vaterhaus' (s.o. Anm. 21. Vgl. zum Ganzen: F. BÜCHSEL, Art. γένος, ThWNT I, 1933, 684). In den verschiedenen Auslegungen wird der Tote recht undifferenziert als "Volksgenosse" verstanden, ohne Blick auf mögliche Verwandtschafts-

Personenkonstellation durch die erzählerische Hereinnahme des Toten verändern wird. In diesem Zusammenhang wird Tobias schon indirekt gekennzeichnet. Er lebt nach den Grundsätzen und der Lebensausrichtung seines Vaters. Nur kann er noch nicht tatkräftig auf das reagieren, was er sieht. Das übernimmt Tobit selbst.

Durch die Zeitbestimmung πρὶν ἤ ergibt sich eine Neuorientierung des Handlungsablaufs in einer neuen Szene 2,4-7*. Die Nachricht seines Sohnes fordert Tobit zur Reaktion heraus. Sie wird in Einzelschritten zunächst im ersten Szenenteils beschrieben: "Noch bevor er von den Speisen gekostet hatte, sprang er auf und barg den Toten in einer Hütte bis zum Sonnenuntergang. Dann kehrte er zurück, wusch sich [36], aß sein Brot in Trauer und weinte". Hier wird erneut seine konsequente Praxis der ἐλεημοσύναι gezeigt. Aufschlußreich sind die Bewegungsabläufe. Zunächst soll ein Armer als Gast zu Tobit kommen, jetzt geht er selbst zu einem Toten hinaus. Er kehrt zurück zum Mahl und geht wieder zu dem Toten hinaus (2,7). Durch den Zwischenfall hat sich der Charakter des Mahles verändert: Es war für Tobit bereitet, jetzt ist er vom Mahl aufgestanden. In dieser Reaktion wird der Erzählhöhepunkt vorbereitet, da die beschriebenen Einzelschritte durch ihre starke Anschaulichkeit die Aussage der Szene intensivieren [37]. Die Klangähnlichkeit der Verbformen ἀνέπεσα (2,1) und ἀναπηδήσας (2,4) bei gegensätzlicher Aussage (Paronomasie) veranschaulichen deutlich die Spannungslinie. Der Weg des Tobias ist das verbindende Zwischenelement. Dieser aufsteigenden Linie ist ein Gefälle entgegengesetzt, das sich vom Abschnittseingang zum Zentrum dieser zweiten Szene erstreckt. Die gemeinsame Folie

---

grade (vgl. z.B.: SCHUMPP, Tobias 42; H. BÜCKERS, Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther, Freiburg 1953, 197; PRIERO, Tobia 72f; Cl. SCHEDL, Geschichte des Alten Testaments, Bd. V, Innsbruck 1964, 165; POULSSEN, Tobit 17). In der Regel verschiebt sich damit auch die Motivation und die Charakterisierung des Tobit: Es geht nicht um die Stärkung des 'Vaterhauses', sondern um seinen "Gesetzeseifer". Die neue Sicht des Verhältnisses zwischen Tobit und dem Toten hat Konsequenzen für die Gesamtinterpretation.

36 Ob im Hintergrund der Aussage ἐλουσάμην bzw. ἐλούσατο bestimmte Reinheitsvorschriften stehen, ist nicht auszumachen. Da in den vorliegenden Bestimmungen (s. Lev 11,31ff; 21,1-11; Num 6,6f; 19,11f) für die Unreinheit von der Berührung mit Leichen eine Frist angegeben ist, erscheint es fraglich, ob in Tob 2,5 darauf Bezug genommen ist. Wohl ist in Tob 2,9 über das Verb μιαίνω eine Verunreinigung durch die Berührung mit Leichen angezeigt (vgl. Hag 2,13). Die rituell-kultische Denkweise spielt aber keine Rolle.

37 S. dazu: LÄMMERT, Bauformen 89.

"Mahl" wandelt sich, was wiederum klanglich herausgearbeitet ist durch die Veränderung vom ἄριστον (καλόν) zum ἄρτον (ἐν λύπῃ). Das Festmahl wird zum Totenmahl, der Rahmen der Familie schrumpft weg, da sie nicht mehr erwähnt wird. Tobit ist damit nicht mehr der Mittelpunkt eines Festmahles, wohl aber auf eine überraschende Weise zum Mittelpunkt der Handlung geworden. Damit spannt sich ein Kontrastbogen von 2,1 nach 2,5.6*. Das Motiv des Sonnenuntergangs findet im nächsten Erzählschritt seine Entsprechung. Mit der temporalen Konjunktion καὶ ὅτε wird er eingeleitet. Der Erzählfortschritt gegenüber 2,4 ist an den Konjunktionen abzulesen. Das Sonnenuntergangsmotiv rahmt diese Szene. Diesem Temporalsatz übergeordnet ist die Bestattung des Toten, die in 2,4 schon angekündigt war. Sie wird jetzt in drei Einzelschritten beschrieben: "Er machte sich rasch auf, hob ein Grab aus und begrub ihn".Wenn das Motiv des Sonnenuntergangs in seiner metaphorischen Bedeutung verstanden wird,läßt sich an der Neigung der Sonne der Wendepunkt und die Annäherung an einen Tiefpunkt ablesen. Die Bewegungsabläufe und die Veränderung des Mahlcharakters verweisen ebenfalls darauf.

Die dritte Szene (2,9-1oa) greift genau dieses Thema auf, da am Szeneneingang als Fortführung und Verbindungselement die Zeitbestimmung "und in derselben Nacht" (2,9) steht. Somit sind jeweils die Szeneneingänge durch eine Zeitbestimmung markiert (vgl. 2,1.4). Die Nacht ist der Tiefpunkt der Sonne. Die Szene beschreibt zunächst die Rückkehr des Tobit vom Begräbnis und seine Übernachtung außerhalb des Hauses auf dem Hof, weil er unrein geworden ist. Diese Initiative entspricht spiegelbildlich der in 2,2-3. Auf dem Hof läßt er beim Schlafen sein Gesicht unbedeckt. Diese Bemerkung läßt aufhorchen. Sie dient als Spannungserreger, dessen Sinn erst im Fortgang der Erzählung sichtbar wird. Die unmittelbare Fortführung wird aber zunächst durch einen Rückgriff unterbrochen: "er wußte nicht, daß in der Mauer Sperlinge nisteten" [38]. Dieser Vers teilt die Szene in zwei Teile und unterfängt beide: den Teil, in dem Tobit bislang Subjekt gewesen ist und die Fortführung mit wechselnden Subjekten: Die Sperlinge lassen ihren warmen Kot in die geöffneten Augen [39] des Tobit fallen. Als Folge dieses Zwischenfalls

38 στρουθίον entspricht dem hebr. צפור , das generell Vögel bezeichnet, aber auch etwa konkret Sperlinge damit erfassen kann (s. Ps 84,4). Auffällig ist, daß die Vögel mittels eines "Rückgriffs" eingeführt werden (zum Begriff s. LÄMMERT, Bauformen 122-128).

39 Vgl. die klassische Konstruktion des Genitivus absolutus.

bilden sich weiße Flecke [4o] in seinen Augen. Wiederum steht der Aktivkonstruktion eine Passivkonstruktion entgegen (vgl. 2,1). Wiederum muß Tobit auf ein Geschehen reagieren. Die Erzählschritte deuten darauf hin, daß die Bewegung wieder zu einem Spannungshöhepunkt drängt, der für die betroffene Person Tobit ein Tiefpunkt ist. Die Szene kommt schnell zuende mit ihrem zweiten Teil: "Er ging zu den Ärzten [41], doch sie konnten ihm nicht helfen".

4o Bei der zentralen Bedeutung des Auges wiegen die λευκώματα = weiße Flecke schwer (s. Ps 88,1o). Die Erblindung ist ein Vorbote des Todes. Das Nomen ist Hapaxlegomenon in LXX und begegnet in der Grunderzählung 2,1o; 3,17; 11,12. Immer ist damit die Erblindung des Tobit aufgrund der weißen Flecken angesprochen. Sie werden einer natürlichen Ursache zugeschrieben. Zur Diskussion über den medizinischen Befund vgl. die Kommentare, bes. SCHUMPP, Tobias,47f; F. STUMMER, Das Buch Tobit (EB), Würzburg 1953, 7.12.27; Augenkrankheiten sind im Alten Orient häufig und sehr gefürchtet gewesen (vgl. E. EBELING, Art. "Augenkrankheiten" RLA I, Berlin/Leipzig 1932, 313f).
Das Motiv der Erblindung präsentiert jedoch verschiedene alttestamentliche Konnotationen: 1.: Von der Erblindung des Isaak (Gen 27,1ff) und Jakob (Gen 48,1o) in hohem Alter reden die Patriarchengeschichten der Genesis. So sehr man an die Verwandtschaft zu diesem Motiv gerade neben dem sonst häufig eingetragenen Patriarchenkolorit denken könnte (so etwa RUPPERT, Tobias 113), so sehr fehlt aber doch die Heilung von der Erblindung, auf die die Tobiterzählung großen Wert legt. 2.: Das Jesajabuch könnte sich als Hintergrund nahelegen. In ihm begegnet die Motivik "Blindsein" vielschichtig. Sie wird vor allem in Dtjes - grob gebündelt - in doppelter Hinsicht verwendet: a. in metaphorischer Bedeutung für die Verschlossenheit des Volkes Israel gegenüber Jahwes Wollen und Handeln (vgl. Jes 42,18f; 43,8; 44,18; 56,1o; 59,1o), wobei das Ziel von Jahwes befreiendem Handeln die Jahweerkenntnis sein wird (s. Jes 41,2o) und b. als Kennzeichnung der tatsächlichen gebrechlichen Situation der Gesamtheit der Exilierten, denen die reale Befreiung angesagt wird (vgl. Jes 42,7.16; 49,9; s. auch 35,5; 43,13). 3.: Ein weiteres Stellengeflecht bietet der dtn. Raum. In Dtn 28,28f (vgl. dazu noch Dtn 28,21-35; 7,12-15.16; Ex 15,26; 23,25f) erscheint die 'Blindheit' als Vorbote noch größeren Unglücks, nämlich lebenslanger Deportation und Ausbeutung. Möglicherweise ist hier die Blindheit in der Dreierreihe schon Metapher für ein hereingebrochenes völliges Chaos. 4.: Mit stärkeren Verknüpfungen scheint Ps 146 der Tobiterzählung nahezustehen, zugleich aber klingt in ihm die Jesajamotivik wieder an (vgl. Ps 146,8 // Jes 42,7), wie auch der dtn. Gedanke nicht verdrängt ist. Die Mitte dieses wohl späten Ps (3. Jh.v.Chr.? - s. dazu H.J. KRAUS, Psalmen, BK XV/2, Neukirchen-Vluyn [5]1978, 113o-1133.1132) ist die Konzentration des Menschen auf Jahwe. Zwei Traditionen verbinden sich: Jahwe als Schöpfergott (Ps 146,6a) und als Helfergott (Ps 146,5.6b-9). Auffällig ist sowohl die formale Parallelisierung von Gefangensein und Erblindung (Ps 146, 7b // 8a) wie auch das Oberthema Hilfe und Treue Jahwes (Ps 146,5 // 6b). Die Anspielungen an Tob sind deutlich. Auch hier ist das Exil als Gefangenschaft anzusehen (s. z.B. Tob 1,2; 3,4.15; vgl. Dtn 28,28f). Dieses "Gebrechen" steht in Zusammenhang mit der Erblindung als einer vehementen Verschärfung der Exilssituation. Jahwes Treue (vgl. אמת bzw. ἀλήθεια Ps 146, 6b//Tob 3,2) und Hilfe werden sich jedoch an denen erweisen, die treu den Weg seines Willens (vgl. Tob 1,3) gehen. Insofern ist - in diesem gesamten Anspielungsnetz - die Erblindung Tobits sowohl eine Dokumentation der tödlichen Bedrohung als auch eine Verheißung, daß Jahwe die rettet, die auf dem Weg mit ihm bleiben.

Mit ἐπορεύθη ist die Reaktion des Tobit eingefangen. Sie steht in Korrespondenz zu seiner Rückkehr (2,1). Auffällig ist hier der Gebrauch des komplexiven Aorist [42] gegenüber dem iterativen Imperfekt in 1,3.14. Während seine zahlreichen Wege bisher Erfolg hatten, bleibt der Weg zu den Ärzten erfolglos. Das Ergebnis: Tobit ist blind! wird nur indirekt wiedergegeben: Die Ärzte konnten nicht helfen (vgl. aber 7,6). Das bedeutet implizit, daß es eine Möglichkeit zur Hilfe gibt, die den Ärzten nicht zur Verfügung steht. Die lapidare Kürze der Abschlußnotiz zeigt in einer distanzierten Perspektive um so schärfer den Tiefpunkt an, der sich über die Linie: Sonnenuntergang - Nacht bis zur Blindheit des Tobit (seine Nacht) vorbereitet hat. Während Tobit in 2,1-3 im Kreis der Familie ist, ist er jetzt allein. Während er in 2,4-7 helfen konnte, ist er jetzt hilflos in doppeltem Sinn: Er kann nicht helfen, und ihm kann von Menschen nicht geholfen werden. Diese Hilflosigkeit hat noch weitere Folgen: Er wird seine Reisen nicht mehr unternehmen können. Das bedeutet materielle Verarmung, weil seine Erwerbsquelle fehlt. Weil er außerdem vom Kontakt abgeschnitten ist, kann er seine ἐλεημοσύναι nicht mehr praktizieren. Der Kontrast zwischen Freude und Not wird noch durch einen letzten Aspekt verschärft: Zum Ende des Abschnitts 1,3-14* wurde von Jahwes Eingreifen berichtet. Jetzt bleibt seine Hilfe aus! Daß die Ärzte im Schlußsatz Subjekt sind und nicht mehr Tobit wie in 2,1, demonstriert noch einmal seine Machtlosigkeit. Sie ist darin begründet, daß die Ordnung seines Lebens zerbrochen ist, ohne daß ihm oder den Ärzten jedoch ausdrücklich Verschulden zugeschrieben wird. Die Erfahrung mit dem Toten hat diesen Einbruch in sein Leben bewirkt. In der Blindheit manifestiert sich dieser Einbruch.

---

41 Bei aller Anerkennung und positiven Sicht der Ärzte wie auch der natürlichen Heilmittel, gibt es doch auch durchgängig im AT eine Skepsis gegen sie (vgl. 2 Chr 16,12; Ijob 13,4; Sir 10,10; 38,15; Jer 8,22). Auch Sir 38,1-15 hat diese zögernde Haltung gegenüber den Ärzten in dem Versuch der Vermittlung zum Hintergrund. Auf der Folie der kritischen Sicht zeigt sich eine andere Perspektive, die zur Deutung hilfreich wird: Allein wichtig ist Jahwe, der Leben und Gesundheit und also auch Tod und Krankheit gibt. Auch wenn Tobits Erblindung auf natürlichen Ursachen beruht, ist er doch mit der Aussage konfrontiert: Krankheit entsteht letztlich aufgrund von mangelndem Vertrauen (s. 2 Chr 7,14; 16,12; Sir 38,9-11). Heilung wird geschenkt in der betenden Hinkehr zu Jahwe. Damit ist gewissermaßen vorprogrammiert, was geschieht, wenn Tobit sich betend an Jahwe wendet.

42 S. BDR § 332.

Präzis in der Mitte des dreiszenigen Abschnitts steht die Sorge des Tobit um den Toten, die sein Trauermahl noch einmal umrahmt. Dieser Erweis seiner ἐλεημοσύνη wird vor- und nachbereitet durch die Einladung an einen Armen (2,2) und die Übernachtung aufgrund der Unreinheit (2,9). Damit ist seine Charakteristik aus 1,3* voll bestätigt. Längs durch den Abschnitt entwickelt sich stufenweise der Kontrast vom Fest über die Trauer zum Unglück der Erblindung. Das Motiv des Sonnenuntergangs verstärkt diesen Kontrast. Mit vielen kleinen Erzählzügen und Bauelementen ist der Abschnitt 2,1-1o* organisiert. Dadurch läßt sich das Problem im Zusammenhang mit dem vorangehenden Abschnitt 1,3-14* formulieren: Gerade aufgrund seiner praktizierten und bestätigten ἐλεημοσύνη gerät Tobit in das Unglück der Erblindung, die in der Fluchtlinie des Todes steht. Diese Erfahrung steht der aus 1,3-14* diametral entgegen.

Nun läßt sich beobachten, daß auf das unerwartete Eingreifen Gottes (1,13) hin von Tobit keine Reaktion erzählt wird außer dem anscheinend selbstverständlichen Weg nach Medien. Auf das unerwartete Geschehnis durch die Vögel hin begibt er sich auf den ergebnislosen Weg zu den Ärzten. Es bleibt die Frage, ob es eine neuartige Reaktion des Tobit an seinem Tiefpunkt der Erblindung gibt.

c. Das Gebet Tobits 3,1 - 6*

In diesem Abschnitt wechselt die literarische Form von der Erzählung in ein Gebet. Damit ist eine neue Einheit angezeigt. Die bisherige Hauptperson Tobit ist Sprecher des Gebetes, das sich an Jahwe wendet.

Mit der Gebetseinleitung in 3,1 beginnt die erste ausdrückliche Hinwendung Tobits zu Jahwe. In diesem chiastisch geformten Satz bilden die finiten Verbformen, die je eine Gefühlsäußerung enthalten, den Kern. Partizipialform und präpositionale Bestimmung bilden den Rahmen und erklären den Hintergrund der entsprechenden Gefühlsäußerungen. In ihrer Qualität sind diese Worte so massiv dunkel, daß sie noch einmal den Tiefpunkt, an den Tobit gelangt ist, veranschaulichen. Durch sie wird auch der Charakter des folgenden Gebets bestimmt. Über λυπηθεὶς ἔκλαυσα (ingressiver Aorist) wird auf 2,5.6* als dem Wendepunkt vom Fest zur Trauer rekurriert. Das Gebet zeigt folgende Elemente:

(1) Anrede und Doxologie 3,2

Das Gebet wendet sich in direkter Rede an Gott. Damit ist zunächst sein pri-

vater Charakter bekundet. Es geht vorwiegend um die Beziehung zwischen dem Beter und Gott, der nach dem ersten kurzen Glied der insgesamt dreistufigen Doxologie mit dem Titel κύριε [43] angerufen ist. In der Eröffnung steht nicht die sonst im Tobitbuch übliche Lobpreisformel (vgl. z.B. 3,11), sondern ein Lobspruch, der mit seiner betont vorangestellten Qualifizierung Gottes als δίκαιος [44] aufhorchen läßt auf dem Hintergrund des bisher Erzählten. Im zweiten Glied bekennt Tobit zunächst, daß ausschließlich alle Werke und Wege Gottes Güte und Treue [45] sind. Im anschließenden dritten Glied betont er in einer figura etymologica, Jahwe richte gerecht und wahr [46]. Das erste und dritte Glied des Lobspruchs sind über das Adjektiv δίκαιος verbunden, während das zweite über ἀλήθεια - ἀληθινός mit dem dritten Glied und über die Gleichordnung von ἀληθινός und δίκαιος auch mit dem ersten

43 Die Gebetsanrede mit dem Kyrios-Titel dürfte - entsprechend dem Gebrauch der nachexilischen Zeit - einerseits den Gottesnamen Jahwe, das Tetragramm, und andererseits den Titel 'adon bezeichnen (s. Tob 3,2.11.12.14; 8,4.7; 12,22; 14,2) (vgl. E. JENNI, Art. יהוה, THAT I,²1975, 7o1-7o7).

44 Diese Kennzeichnung greift auf das hebr. Adjektiv צדיק zurück. Die Parallelwörter in der Charakterisierung Jahwes legen eine durch und durch positive Bedeutung nahe. Jahwes Gerechtsein entspringt seiner Souveränität und ist bewegt von der Sorge um den heilvollen Zustand seiner Getreuen und der Welt (vgl. K. KOCH, Art. צדק, THAT II, 1976, 5o7-53o; ferner: G. QUELL - G. SCHRENK, Art. δίκη, ThWNT II, 1935, 176-229) (s. unten Teil II, Kap. III, 3.22).

45 Von Jahwes ἐλεημοσύνη ist in Ps 33,5; 1o3,6 die Rede. Häufiger begegnet jedoch die feste Verbindung ἔλεος καὶ ἀλήθεια (vgl. Gen 24,27; Ps 25,1o; 4o,11; 85,1o; 89,14; Spr 2o,28), die große Verwandtschaft zu Tob 3,2 zeigt. Ἔλεος ist jeweils die Wiedergabe von חסד, wie es ja auch bei ἐλεημοσύνη möglich ist, ἀλήθεια von אמת. Diese Eigenschaften Gottes dürften hier in der Doxologie genannt sein, zumal der Stamm צדק durch δίκαιος schon vertreten ist und so eine geläufige Dreierreihung von Eigenschaften bietet. Gottes אמת, Treue ist die Hoffnung auf Hilfe, während die Nennung seiner חסד einschließt, daß Gott sich gütig zuwendet und dann rettend eingreift (vgl. WILDBERGER, Art. אמן, 177-2o9; H.J. STOEBE, Art. חסד, THAT I,²1975, 6oo-621; H.J. ZOBEL, Art. חסד, ThWAT III, 1977, 48-71).

46 Gerade in Verbindung mit den hier verwendeten Adjektiven läßt sich der Charakter des göttlichen Richtens beschreiben: Es geht um die Wiederherstellung der gestörten Ordnung einer Gemeinschaft nach der Art und Weise Jahwes. D.h., er greift ein, um entsprechend seiner צדקה (δίκαιος) und אמת (ἀληθινός) zu richten. Seine Entscheidungen sind zuletzt auf Rettung ausgerichtet, wobei die Ursachen der Störung, die in der menschlichen Verschuldung liegen, beseitigt werden (G. LIEDKE, Art. שפט, THAT II, 1976, 999-1oo9; F. BÜCHSEL - V. HERNTRICH, Art. κρίνω, ThWNT II, 1938, 92o-955).

Glied verzahnt ist. Somit erweist sich das zweite Glied als der Kern der Doxologie, während die ringförmig angelegte Aussage den zweiten Akzent erhält. Das bestätigt sich noch durch den zweimaligen Gebrauch von πᾶς , der das deutliche Übergewicht dieser Aussage anzeigt. Somit läßt sich das Anliegen der Doxologie an ihrer Struktur ablesen: Jahwes "Kern" sind Güte und Treue. In dieser Fluchtlinie seines innersten Wesens sind dann seine Gerechtigkeit und sein Gerichtshandeln zu sehen, wie auch der Horizont dieser Begriffe jeweils aufzeigt (vgl. auch 3,5!).Tobit ruft Jahwe gegen seine gegenwärtige Situation zu Hilfe!

Die Bezüge dieser Doxologie zur Charakteristik des Tobit in 1,3* sind unübersehbar. Sie laufen über alle Begriffe des mittleren Elementes der Doxologie. Dabei sind die Hauptbegriffe von 1,3* und 3,2: ἀλήθεια und ἐλεημοσύνη chiastisch angeordnet. Tobit entspricht den Eigenschaften Gottes. Was ihm als Kennzeichen zugeschrieben ist, das ist bei Jahwe in unangetasteter Überlegenheit (s. πᾶς), die sich dadurch noch verstärkt, daß ihm das Gericht zukommt. Die Schlußformel εἰς τὸν αἰῶνα betont die umfassende Fülle und Geltung dessen, was in der Doxologie insgesamt ausgesagt ist.

(2) Bitten 3,3

Der Übergang zu einer Reihe von drei Bitten hat zwei Anknüpfungspunkte: einmal die Not des Tobit (3,1) und dann Jahwes Erbarmen und Treue (3,2). Mit der Bitte μνήσθητί μου [47] will der Beter erwirken und zugleich einleiten, daß seine Not von Jahwe gewendet wird. Diese Tendenz liegt auch in der zweiten Bitte: "Blicke auf mich!" [48]. In der mit einem prohibitiven Konjunktiv eingeleiteten dritten Bitte läßt Tobit sich trotz eingestandener Schuld

47 Diese Bitte Tobits am Beginn des zweiten Gebetsteils ist auch aus anderen Zusammenhängen vertraut (vgl. z.B. Ijob 7,7; Ps 74,2; 89,51; 1o6,4; 122,1; 137,7). Der Horizont dieser Bitte legt ihren Bezug zur Doxologie offen, denn "Jahwes 'Gedenken' ist ein Sich-erinnern seines tiefsten Wesens, das Güte und Rettung aus jeglicher Not ist. Vor allem in den Psalmen soll dieser flehende Imperativ das rettende Eingreifen herbeirufen und damit die ersehnte Wende von Not und Unheil herbeiführen" (E. ZENGER - R. BÖSWALD, Durchkreuztes Leben - Besinnung auf Hiob, Freiburg 1976, 64).

48 Da ἐπιβλέπειν häufig in Entsprechung zum hebr. Verbum פנה steht (vgl. z.B. Ps 25,16; 69,17; 86,16; 1o2,18; 119,132), dürfte die Vorstellung vom "Angesicht Gottes" hier mitschwingen. Gottes zugewandtes Angesicht bedeutet für den Menschen die Gewährung von Leben, Segen und Rettung (vgl. A.S. VAN DER WOUDE, Art. פנים , THAT II, 1976, 432-46o).

nicht von der Hoffnung auf Gottes Zuwendung abbringen. Er bittet darum, Gott möge ihn wegen seiner und seiner Väter Sünden nicht bestrafen [49]. Mit einer figura etymologica wird die Realität der Sünde herausgestellt. Auffällig ist, daß der Beter sich in die Schar der Väter [50] einreiht und sich mit ihnen zusammen schuldig weiß, dabei aber den Vätern die Schuld anlastet, wie aus der pluralischen Verbform ἥμαρτον hervorgeht. Diese zeitweise Identifikation des Beters mit seiner Volksgruppe ist für die Frage der Einheitlichkeit des Gebetes unproblematisch. Die Einbeziehung des Tobit überrascht vor allem nach dem Auftakt in 1,3*. Möglicherweise erweist er sich hier noch einmal als "wahrer Israelit". Jedenfalls steht hinter dieser Bitte die Vorstellung, daß Sünde und Schuld des Menschen Unglück und Not erwirken. Diese Bitte um Nichtbestrafung konkretisiert die ersten beiden Bitten um Zuwendung Jahwes.

(3) Schuldfeststellung 3,4a

In einem weiteren Schritt wird die Schuld der Väter festgestellt: "Denn sie wollten deine Gebote nicht hören" [51]. Hier ist unmißverständlich allein auf die Väter verwiesen, ohne daß Tobit selbst einbeschlossen ist. Der Subjektwechsel rechtfertigt die Abtrennung dieses Elementes, das durch die kausale koordinierende Konjunktion γάρ [52] als eigenständiger Satz ausgewiesen ist.

(4) Beschreibung und Rechtfertigung des Tuns Gottes 3,4b-5a

Der Numeruswechsel in der vorangestellten Verbform zeigt den Beginn einer neuen Einheit an, die sich in direkter Rede an Gott wendet. Sein Tun sei die Ursache dafür, daß die Volksgemeinschaft, zu der Tobit gehört (ἡμᾶς

---

49 Mit dem Verbum ἐκδικεῖν ist das Resultat des Richtens, das strafende Eingreifen Gottes gemeint (dazu: G. SCHRENK, Art. ἐκδικέω, ThWNT II, 1935, 44o-444).

5o "Väter" ist hier in der erweiterten Bedeutung "Vorfahren" zu verstehen, die eine unbestimmte Zahl von Generationen umfaßt (zum Problem: J. SCHARBERT, Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter, BZ NF 2 (1958) 14-26). Offenbar gehört es zur exilischen und nachexilischen Theologie, daß auch in ihrer Frömmigkeit ausgezeichnete Israeliten sich zu "unseren" Sünden bekennen (s.z.B.: Jes 59,12; Esr 9,6f; Neh 1,6; Dan 9; Bar 1-3).

51 Das Verbum παρακούειν begegnet in LXX nur siebenmal. Es bezeichnet durchgängig eine Gegenhaltung zu Personen und Verordnungen.

52 Vgl. BDR § 452.

ist nicht näher bezeichnet), in die desolate Situation gekommen ist, die vierfach ausgefaltet wird: Plünderung, Gefangenschaft, Tod und Gespött [53]. An die Nominalverbindung παραβολὴ ὀνειδισμοῦ [54] ist noch eine nähere dativische Bestimmung mit einem Relativsatz angehängt: Gott hat sie zum Gespött all den Völkern gegeben, unter die sie zerstreut worden sind. Auffällig ist der Plural ἔθνεσιν, der eine Zerstreuung unter mehrere Völker insinuiert und allein für die Deportation des Nordreiches noch nicht zutreffen dürfte.

An diese Beschreibung hängt sich eine durch καὶ νῦν eingeleitete, zusammenfassende Rechtfertigung des Tuns Gottes an (3,5a). In der Konjunktion ist der Gipfel des Gebetes angezeigt und damit auch der Wendepunkt. Zunächst werden die vielfältigen Elemente der Notsituation als Gerichtsentscheide bzw. Strafen qualifiziert, die zu Recht bestehen. Damit ist über die wörtliche Wiederholung von κρίσις und ἀληθινός der Bogen zum dritten Glied der Doxologie in 3,2 geschlagen. Auf diese Feststellung folgt sodann die Konstruktion eines konsekutiven Infinitivs mit explikativem Charakter, die relativisch übersetzt werden kann: "die du an mir verhängst wegen meiner und meiner Väter Sünden, weil wir deine Gebote nicht befolgt haben". Der Numerus des Kausalsatzes zeigt, daß Tobit sich deutlicher in die Schuld einbezieht als in 3,3. Allerdings wird zugleich auch klar, daß er stärker ein Mitbetroffener als ein Mitschuldiger ist. Denn die Sünden seiner Väter schlagen auch auf ihn zurück. Seine konkrete Notsituation der Erblindung nennt Tobit nicht, wenngleich die Formulierung so offen ist, daß sie leicht mitgedacht werden kann. Die Strafen sind Folgen der Sünden. Gottes Tun ist als gerechtes Gerichtshandeln verstanden, das keinem Zweifel unterliegt, aber auch nicht nach einem starren Rechenexempel von Sünde und Strafe ein-

---

53 Mit διδόναι εἰς διαρπαγήν (vgl. z.B. 2 Kön 21,14; Esr 9,7; Jdt 8,19), --- εἰς αἰχμαλωσίαν (vgl. z.B. Tob 1,2; 3,15; Esr 9,7; Jdt 8,22; 9,4; Ps 78,61; Jer 20,6), --- εἰς θάνατον (vgl. z.B. Dtn 30,15.19; Jer 21, 8), --- παραβολὴν ὀνειδισμοῦ (vgl. z.B. Tob 3,13.15; Jdt 4,12; Ps 80,7f) werden traditionelle Topoi aufgegriffen, durch die zweierlei ausgesagt wird: Die Notsituation zeigt an, daß aufgrund der Sünde des Menschen sein Verhältnis zu Gott gestört ist und er selbst sich zur Freigabe seines Volkes in die Not entschlossen hat. Dann aber dient gerade die Notschilderung wieder als Anlaß, Jahwe zum rettenden Eingreifen zu bewegen.

54 Das Nomen ὀνειδισμός ist eine Neubildung der Koine. Es geht immer um ein Tun von Gegnern, die in dem entmächtigten Volk oder Einzelnen zugleich die Machtlosigkeit Jahwes verhöhnen (s. Ps 42,4.11; 69,8ff; 74, 22; 79,10; 115,2; Jer 15,15; Joel 2,17; Mich 7,10).

gefangen werden kann. Hinter der Beschreibung und Rechtfertigung des Tuns Gottes verbirgt sich die Situation des Tobit. Indem er sie mit klagendem Unterton vorträgt, bekennt er zugleich seine Einsicht in Gottes Willen und seine Bereitschaft, sich ihm auszuliefern.

(5) Schuldbekenntnis 3,5b

Als ein selbständiges Element wird das Schuldbekenntnis in der ersten Person Plural angefügt. Darin ist durch eine doppelte Bezugnahme die Spur einer Differenz von Tobit zu Jahwe ausgesprochen. Sie wird durch die vorangestellte Negation οὐ bereits angedeutet. Die Verbform ἐπορεύθημεν vergleicht zunächst die Wege Tobits und seiner Väter mit den Wegen Jahwes (vgl. 3,2), greift aber darüberhinaus auf 1,3.14; 2,1o zurück. Der Gang Tobits zu den Ärzten, der vor der Hinwendung zu Jahwe lag, war erfolglos. Die zweite Bezugnahme auf 3,2 liegt in dem Nomen ἀλήθεια und ist eng mit der Verbform verbunden. Sie greift zudem auf 1,3 zurück. Gerade aber die Spannung zu 1,3 fördert einen bekannten Topos des alttestamentlichen Schuldbekenntnisses zutage. Tobit beharrt nicht auf einer Selbstgerechtigkeit, obwohl ihm zu Beginn der Erzählung ohne Einschränkung und eindeutig seine Rechtschaffenheit attestiert wird. Er selbst ordnet sich der Reihe der Väter ein und übernimmt in seinem Schuldbekenntnis die Schuld seines Volkes. Darin erklärt er sich mit seinem Volk solidarisch! Das ist eine typisch nachexilische Weise des Bekenntnisses, das seit Jeremia unter dem Eindruck der nationalen Katastrophe des Babylonischen Exils einen festen Platz erhielt [55].
Gegenüber dem Vers 3,4a, der zusammen mit 3,5b die Beschreibung und Rechtfertigung des Tuns Gottes rahmt, ist hier ein Fortschritt zu verzeichnen. Tobit bekennt Schuld und bahnt so das erbarmende Eingreifen Gottes mit an. Der Blindgewordene ist für die Wirklichkeit sehend geworden.

(6) Bitten 3,6

Die Interjektion καὶ νῦν hebt den folgenden Vers noch einmal von den vorangehenden ab und zieht eine Art Fazit in den Bitten, die sich mit 3,3 als ein zweiter Ring um die Einheit 3,4b-5a legen. Der Stil wechselt vom Bericht in die imperativische Rede, die als Bitte zu verstehen ist. In der Anordnung der Bitten ist ein planvoller Aufbau zu erkennen: zwei kurze Bitten rahmen

55 S. SCHARBERT, Unsere Sünden 21 u.ö.

zwei jeweils längere, parallele Bitten, die durch die Verbform ἐπίταξον + Inf. jeweils gleich eingeleitet werden und je unterschiedlich den Todeswunsch des Tobit artikulieren. Die erste Bitte überläßt Gott alle Entscheidung: Er soll mit Tobit verfahren, wie es ihm richtig erscheint. Dann aber greifen die zweite und dritte Bitte einem Plan Gottes vor und fallen zurück hinter die in der ersten Bitte implizierte Annahme seines Geschicks und der Auslieferung an Gottes Plan. Die Verbformen ergeben zusammen einen verstärkten Imperativ: "Nimm mein πνεῦμα/ Leben [56], damit ich sterbe und Erde werde. Befreie mich von der jetzigen Not hin zum ewigen Ort (= Grab)". Dieser durch die parallele Gestaltung eindringlich verstärkte Todeswunsch[57] schließt ein, daß Tobit von sich aus keine Lebensmöglichkeit mehr sieht. Das angesprochene Grab ist ein Bild für das Ende. Die vierte Bitte: "Wende dein Angesicht nicht von mir ab!" [58] ist die Bitte um Rettung und gibt an dieser Stelle sehr verhalten einer anderen Möglichkeit Gottes Raum. In Kombination mit der ersten Bitte in 3,6 und den Bitten 3,3 sowie der Doxologie bedeutet sie, daß Tobit zu einer neuen Möglichkeit Jahwes sein Ja nicht nur sprechen wird, sondern sie ersehnt. Damit erscheint ein Hoffnungsschimmer. Jede Zukunft kann für Tobit nur das Ergebnis der rettenden Hilfe Gottes sein und kommt aus seiner Zuwendung. Das Gebet endet ohne Redeabschlußformel.

Das Gebet zerfällt in zwei Teile. Der erste umfaßt die Doxologie, der zweite die übrigen Elemente. Durch beide Teile hindurch läßt sich zunächst eine absteigende Linie beobachten. Der Beter anerkennt den Tun-Ergehen Zusammenhang, indem er seine und seines Volkes Notsituation aus Sünde und Schuld und dem

---

56 Πνεῦμα dürfte hier die Wiedergabe von נפש sein (vgl. Sir 38,23) in der Bedeutung von 'Leben'. Das Nomen ist Kontrast zu den Todesmetaphern im nachfolgenden Satz (s. H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 37-4o).

57 Der Todeswunsch ist im Verständnis der damaligen Zeit und auch der Gesamterzählung, wie sich aus der Betonung des hohen Alters Tobits (14,3a. 11b) ersehen läßt, schockierend. "Leben" ist in biblischer Sicht das höchste Gut, denn der Mensch ist "bestimmt, zu leben und nicht dem Tode zu verfallen" (WOLFF, Anthropologie 322). Zum Thema 'Staub werden' s.: Gen 2,7; 3,19; Ps 1o4,29; Koh 3,2o; 12,7. Zum Topos 'ewiger Ort' s.: Ps 49,12; Koh 12,5. - Weitere Todeswünsche finden sich in: Num 11,15; 1 Kön 19,4; Ijob 7,15f; Jona 4,3.

58 Die Redeweise vom "Abwenden des Angesichtes Gottes" bedeutet die Unterbrechung des lebenswichtigen Kontaktes Gottes zu den Menschen und Lösung der Beziehung. Für den Menschen bedeutet das den sicheren Tod. Voraufgegangen ist jeweils die Sünde, die die Abwendung Gottes bedingt (vgl. Dtn 31,17f; 32,2o; Ps 13,1-4; 22,25; 27,9; 3o,8; 44,25; 88,15; 1o2,3; 143,7; Mich 3,4).

entsprechenden Handeln Gottes hergeleitet sieht. In der Konsequenz dieser Perspektive formuliert er seinen Todeswunsch, da er keine Lebensmöglichkeit mehr sieht. Dann läßt sich aber auch eine aufsteigende Linie beobachten: Und zwar hilft dazu eine Strukturbeobachtung, die ein Bild von Gottes Handeln der 'Todeslinie' entgegensetzt. Als Kern des zweiten Teils erweist sich die Beschreibung und Rechtfertigung des Tuns Gottes, die wiederum mit der Doxologie in Verbindung steht. Insofern aber das dritte Glied, das den unmittelbaren Bezug herstellt, auf das zweite als den Kern der Doxologie hingeordnet ist, läßt sich vermuten, daß das Gerichtshandeln Gottes nicht der Schlußpunkt ist, sondern noch einmal einen Ausgleich in der ἐλεημοσύνη Gottes bekommen wird. Grundintention Gottes und Sehnsucht des Menschen haben als Kern das Leben.

Die konzentrische Struktur des zweiten Gebetsteils, dessen Mitte genau auf das Zentrum der Doxologie bezogen ist, zeigt nun, wie im gesamten Gebet versucht wird, die beiden aufgezeigten Axiome zu vermitteln: Auf dem Weg über das Schuldbekenntnis bzw. die Schuldfeststellung versuchen die als Rahmen fungierenden Bitten positiven Inhalts, Gott zum rettenden Eingreifen zu bewegen, trotz seines berechtigten und gerechten Gerichtshandeln, das die vom Tod geprägte Notsituation bewirkt hat.

Die Beschreibung des Gebetes hat einen klaren Aufbau und eine eindeutige Aussage erkennen lassen. Darauf kann die Gattungsbestimmung zurückgreifen. Wenngleich wichtige Elemente des Klageliedes vorhanden sind [59], fehlt doch gerade eben das entscheidende Moment der Klage, das ganz eingeebnet ist und

59 Traditionell werden als Strukturelemente für das Klagelied des Einzelnen: Anrede (mit einleitender Bitte), Klage (mit Notschilderung), Bitten (mit Vertrauensäußerung und Unschulds- bzw. Schuldbekenntnis) sowie Lobgelübde genannt (s.z.B.: C. WESTERMANN, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in ders.: Forschung am Alten Testament ThB 24, München 1964, 266-3o5.27o; J. SCHREINER, Formen und Gattungen im Alten Testament, in: ders. (Hrsg.) Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, 194-231, 228; J. BECKER, Wege der Psalmenexegese, SBS 78, Stuttgart 1975, 14-17; KRAUS, Psalmen I, 49-6o läßt den Begriff der "Klagelieder" fallen zugunsten der "Gebetslieder", die er formkritisch und thematisch je nach der Notlage des Beters neu zu gruppieren versucht). - Während sich die meisten Kommentare einer präzisen Gattungsbestimmung für Tob 3,1-6* enthalten und vom "Gebet" sprechen, erkennt MILLER, Tobias 48, das "Klagelied des einzelnen". PRIERO, Tobia 76 spricht von "preghiera addolorata". KOEHLHOEFFER, Tobit I, 79ff von "lamentation".

sich nur noch hinter den Bitten und der Beschreibung und Rechtfertigung des Tuns Gottes verbirgt [6o]. Das Gebet Tob 3,1-6* gehört in die Gruppe der Gebetsliteratur, die unter Beibehaltung vieler traditioneller Topoi literarisch frei variiert und deswegen als literarisches Produkt zu gelten hat [61]. Da das relativ allgemein gehaltene Gebet auf dem Hintergrund der bisherigen Erzählung verlebendigt wird, wird es vermutlich in dieser Form nicht vorgelegen haben, sondern mit vielerlei Anleihen in Formmerkmalen und traditioneller Topik in den Zusammenhang hineinkomponiert worden sein [62]. Da das Element der Klage fehlt und die Bitten als Inklusion des zweiten Gebetsteils dominieren, wird das Gebet Tob 3,1-6* am besten als Bittgebet des Tobit am Tiefpunkt seines Lebens [63] bestimmt.

1.22 *Zusammenfassung*

Der Teil 1,3 - 3,6* läßt einen klaren, dreiteiligen Aufbau erkennen. Im ersten Abschnitt 1,3-14*, dem Redeelemente ganz fehlen und der wiederum dreiteilig strukturiert ist, steht Tobit zunächst allein im Mittelpunkt. Über ihn wird berichtet hinsichtlich seiner Frömmigkeit, seiner Familie und seiner beruflichen Karriere. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Einführung Jahwes (1,13), dessen Eingreifen Tobits bisheriges Tun bestätigt und für die weitere Erzählung eine Basis schafft. Insofern Jahwe dem Tobit, der bislang ohne handelndes Gegenüber geblieben war, konfrontiert wird, liegt hier der Höhepunkt des Abschnitts. Ihm vorgelagert steht genau in der Mitte des Abschnitts der Bericht über Tobits Entscheidung zur Endogamie.

Der zweite Abschnitt 2,1-1o* schließt unmittelbar an den ersten an und schildert ein konkretes Ereignis, das die Ordnung des Glücks zerbricht und umschlagen läßt in die Not. Der Wendepunkt dieses Abschnitts und damit des gan-

---

6o Im Zusammenhang mit etlichen Texten konstatiert WESTERMANN, Klage 296-3o4 im Fehlen der Klage in 'Klagegebeten' einen typischen Zug in der Spätgeschichte der Klage.

61 Daß es literarische Kunstformen gibt, in denen sowohl geprägte Gebetsformeln als auch Gebetstraditionen rezipiert werden, erarbeitet L. RUPPERT, Psalm 25 und die Grenze der kultorientierten Psalmenexegese, ZAW 84 (1972) 576-582.

62 So auch: G. MAYER, Die Funktion der Gebete in den alttestamentlichen Apokryphen, in: Theokratia II, FS K.H. Rengstorff, Leiden 1973, 16-25.19.

63 Ebenso lauten die Gattungsbestimmungen bei: ZIMMERMANN, Tobit 6o "prayer of petition", WESTERMANN, Klage 298 "Bittgebet ohne Klage", POULSSEN, Tobit 1o "smeek gebed".

zen ersten Teils liegt genau in der Mitte, in der zweiten Szene 2,4-7*. An die Stelle des Gegenübers Tobit - Familie in der ersten Szene (2,1-3*) und Tobit - Ärzte in der dritten Szene (2,9-1o*) ist hier das Gegenüber Tobit - Toter getreten. Dabei rahmt seine konkrete Sorge um die Bestattung des Toten noch einmal sein Trauermahl und seine Trauer. Der Tod ist der Punkt, an dem die bisherige Ordnung aus den Fugen geraten ist. Die Folgen sind für Tobit die Erblindung. Während das Gesetz des Handelns in dieser Mittelszene ganz bei ihm liegt, tritt er in der ersten und dritten Szene auch in die Rolle des Reagierenden ein, über den Geschehen hereinbricht. Der Abschluß des Abschnitts ist im Kontrast zum Ende des ersten Abschnitts 1,3-14* gestaltet.

Der dritte Abschnitt 3,1-6* umfaßt das zweiteilige Bittgebet. Tobit wird durch eine kunstvolle Gebetseinleitung als Betender ausgewiesen. Damit ist der Neueinsatz hinreichend markiert. Dieser Abschnitt ist ganz Rede und unterscheidet sich damit von den vorangehenden, die allerdings beide im Gebet aufgegriffen werden. Die Doxologie 3,2 steht in Korrespondenz zu 1,13 am Ende des ersten Abschnitts. Die Not der Erblindung ist der Anlaß und letztlich das Formprinzip des Gebetes. Wie im ersten Abschnitt geht es um die Konstellation Tobit - Jahwe, die jetzt den genau umgekehrten Ansatzpunkt hat wie in 1,3-14*. Der Abschluß des Gebetes ist offen für eine Fortsetzung und läßt sie geradezu erwarten.

In dem Bittgebet des Tobit liegt der Höhepunkt des ersten Teils der Rahmenerzählung 1,3-3,6*. Das wird bestätigt durch den Zeitfaktor. Im Bericht des ersten Abschnitts ist außerordentlich stark gerafft. "Erzählzeit" und "erzählte Zeit" [64] klaffen weit auseinander. Dagegen ist in dem zweiten Abschnitt durch die Verwendung von Redeelementen und des Rückgriffs eine "Schrittraffung" [65] zu beobachten, während im dritten Abschnitt zeitdeckend erzählt wird, so daß "Erzählzeit" und "erzählte Zeit" zusammenfallen. Damit betont das Zeitgerüst gerade das Gebet und läßt es als Höhepunkt erscheinen, dem die vorgelagerte Erzählung zustrebt.

---

64 Vgl. dazu: LÄMMERT, Bauformen 19-24 + Anm. 12; J. VOGT, Bauelemente erzählender Texte, in: H.L. Arnold und V. Sinemus (Hrsg.) Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft I. Literaturwissenschaft (dtv WR 4226), München 1973, 227-242.234-236.

65 S. dazu: LÄMMERT, Bauformen 83f.

1.23 *Teil II: Bericht von Sara 3,7-17*

Die Verse 3,7-17 geben sich durch eine Inklusion auf der literarischen Ebene als Einheit zu erkennen: Jeweils als Beginn des ersten und letzten Satzes steht eine Zeitbestimmung, die als Rahmen dient. Sie weist gleichzeitig diesen Abschnitt als Parallelbericht zu 1,3-3,6* aus. Als weiteres Kennzeichen, das eine Abgrenzung rechtfertigt, ist die neueingeführte Person Sara zu nennen, die die folgende Erzählung eindeutig bestimmt. Das wird auch daran deutlich, daß sie in 3,7-15 nur einmal namentlich genannt wird. Ihr Lebensbereich ist von dem des Tobit deutlich getrennt. Auch der Ortswechsel begründet die Eigenständigkeit des Abschnitts, der wie sein Parallelbericht dreigeteilt ist: in 3,7-1o wird die Beschimpfung der Sara erzählt, in 3,11-15 folgt ihr Gebet, in 3,16-17 werden die Erhörung der Gebete und die Sendung des Rafael sowie die Rückkehr von Sara und Tobit berichtet.

a. Die Beschimpfung Saras 3,7-1o

Die Erzählung dieses Abschnitts grenzt sich von dem nachfolgenden Gebet ab. Die einführende Zeitbestimmung bezieht sich auf den Tiefpunkt des Tobit: die Erblindung zurück. Damit ist ein gewisses Vorzeichen für die folgende Erzählung gegeben. Die Zeitbestimmung legt zudem auch fest, daß ein Einzelgeschehen berichtet wird und nicht eine summarische Charakteristik der Sara, die jetzt zentrale Person ist. Die Passivform συνέβη verweist darauf, daß Sara von einem Geschehen betroffen wird, durch das sie zu einer Reaktion herausgefordert wird (vgl. 2,1). Diese Tendenz verstärkt sich noch durch den nachfolgenden passiven Infinitiv ὀνειδισθῆναι (3,7). Sara selbst ist beiläufig durch drei Elemente vorgestellt: Durch ihren Namen [66], durch die

66 Der Name Sara begegnet in den Patriarchengeschichten der Genesis: Sara(i) ist die Frau Abrahams (s. Gen 11,29-31; 12,13; 16,1ff; 2o,2; 21,2f; 23,2ff). Sie hat ihm nach langer Kinderlosigkeit im Alter den Isaak geboren. In Jes 51,2 ist ihre besondere Stellung als die Mutter Israels betont. - Möglicherweise klingen in der Namensparallele der Sara in Ekbatana ganz bewußt zwei Erzählzüge aus Gen 16 an: Sara war bislang kinderlos geblieben (16,1) und sie behandelt ihre Magd hart, die ihre Stellung nicht respektiert (16,4-6). Das würde zu dem sonstigen Bemühen passen, den Gestalten des Tobitbuches Patriarchenkolorit zu verleihen.

Nennung ihres Vaters Raguel [67] und durch den Aufenthaltsort Ekbatana [68]. Über ihre weitere genealogische Herkunft und ihre Charakteristik wird nichts mitgeteilt. Die Namen lassen jedoch den Schluß zu, daß sie Angehörige des Volkes Israel ist wie Tobit (vgl. 1,1-2). Ekbatana liegt wie Rages in Medien [69], das in 1,14 genannt wurde. Diese Notiz bereitet schon behutsam die Möglichkeit einer Verbindung vor, da Medien Reiseziel des Tobit gewesen ist. Sara wird von den Mägden ihres Vaters beschimpft. Das bedeutet, daß sie noch im Haus ihres Vaters wohnt und nicht verheiratet ist. Mit den Mägden und Sara ist die entscheidende Personenkonstellation vorgestellt, die den ganzen Abschnitt bestimmt. Sie bilden die Achse des Geschehens. Die mit der Feststellung der Beschimpfung heraufgeführte Situation läßt eine Explikation erwarten. Bevor aber dieser Ansatz von 3,7b weitergeführt wird,gibt ein Rückblick in 3,8a der Sara das besondere Profil. Sara war siebenmal verheiratet worden (Passiv), aber der böse Dämon Aschmodai [7o] hatte die sieben Männer [71] getötet, bevor sie mit ihr in ehelichem

---

67 Die Namensbedeutung Raguel = Freund Gottes ist wohl in Entsprechung zu dem hebr. Namen רגואל zu sehen (s. NOTH, Namen 153). In Ex 2,18 heißt der Schwiegervater des Mose Reguel. Sonst taucht der Name noch in verschiedenen genealogischen Angaben auf.

68 Ruinen von Ekbatana finden sich im heutigen Hamadān, ca. 35o km nordöstlich von Bagdad. Die Stadt soll nach Herodot von Deiokes II (7oo-647) als Hauptstadt Mediens begründet worden sein. Sie war eine beliebte Sommerresidenz der achämenidischen (Kyros) und später parthischen Könige. Wegen ihrer ungewöhnlichen Befestigung - sieben (!) verschiedenfarbige Ringmauern - war sie in der Antike berühmt (s. Jdt 1,2-4 und ZENGER, Judit 45o). Die Angabe des Herodot paßt schlecht zu dem bisher im Buch entworfenen zeitgeschichtlichen Rahmen, nach dem sich die Ereignisse schon unter Salmanassar V (727-722) zugetragen haben. Die zeitliche Spannung zeigt erneut, daß es hier nicht um exakte historische Angaben gehen soll.

69 S. dazu Anm. 26 in 1.21.

7o Der Dämonenname Aschmodai begegnet in biblischen Büchern nur in Tob 3,8. 17 (zum weiteren Vorkommen s. K. RANKE, Art. Asmodeus, in: Enzyklopädie des Märchens I, Berlin 1977, 88o-882). Er wird auf doppelte Weise erklärt. Einmal ist der Volksetymologie das hebr. Verbum שמד (hi) - vertilgen, verderben die Deutungsquelle. Damit wäre Aschmodai dann in seiner Wirkweise als der Vertilger beschrieben (vgl. MILLER, Tobias 53). Heute wird aber weithin angenommen, daß Aschmodai eine Aramaisierung des persischen Wortes "aeschma daeva" = böser Dämon ist (vgl. z.B. RANKE, Asmodeus 88o; BL 117; POULSSEN, Tobit 21). Diese Namensbedeutung stimmt dann genau überein mit der nähren Kennzeichnung als τὸ πονηρὸν δαιμόνιον (vgl. 3,8.17): verderbenbringender Dämon, wobei der Begriff "δαιμόνιον von vorneherein an die unholden Geister des Volksglaubens erinnerte" (W. FOERSTER, Art. δαίμων, ThWNT II, 1935, 12). Dieser Dämon tritt zu Menschen in Beziehung. Er verhindert die eheliche Begegnung der Sara und stürzt sie in die Isolation, wie die Geschichte beweist. Er tö-

Zusammensein verbunden waren. Hier ist die Ursache für den Tod der Männer eindeutig angegeben. Sara ist damit von jeder Schuld freigesprochen. Am Tod der Männer ist sie unschuldig. Seine Bedeutung erhält dieser kommentierende Rückblick im Blick auf die zweite Szene 3,8b-9. Durch die kausale Konjunktion ὅτι [72] ist er nur locker untergeordnet, so daß er fast koordiniert ist.

In der zweiten Szene 3,8b-9 sind die Mägde allein Subjekt, wie die Redeeinleitung zur direkten Rede erweist. Sie bleibt ohne direkte Erwiderung und füllt die gesamte Szene aus. In dieser Rede sind Fragen und Wünsche planvoll zueinanderhin komponiert. Auf zwei Fragen folgt je eine Aussage, den Abschluß der fünfgliedrigen Reihe bildet eine Verwünschung, die in der Form eines negierten Wunsches dargeboten ist. Die erste rhetorische Frage: "Bist du von Sinnen, daß du deine Männer erwürgt hast?" [73] übernimmt die Funktion eines Vorwurfs an Sara, sie sei die Mörderin. Als Variante folgt dazu bestätigend die Aussage, die die Folgen für Sara selbst bezeichnet: "Schon sieben hast du gehabt, und von keinem hast du Freude gehabt". Damit behaupten die Mägde, daß Sara widersinnig handelt und sich selbst ins Unglück bringt. Parallel zur ersten Frage, die das Unrecht der Sara an ihren Männern im Blick hat, steht die zweite Frage: "Warum schlägst du uns?" Wieder wird Sara als ungerecht hingestellt. Möglicherweise ist hier eine Reaktion Saras auf den ersten Vorwurf vorausgesetzt und eingeschlossen. Die nicht unterbrochene Rede wäre dann ein Indiz für die Massierung dieser Rede. Der Vorwurf der zweiten Frage wird in einer Verwünschung weitergeführt: "Wenn sie schon sterben mußten, verschwinde du mit ihnen". - Im ersten Schritt behaupten die Mägde, Sara sei eine verrückte Mörderin. Im zweiten Schritt wünschen sie ihr den Tod, da sie sich von ihr ungerecht behandelt fühlen. Der Gipfel der Rede liegt aber in dem fünften Element, das ohne Entsprechung steht und in dieser formalen Sonderstellung die ganze Reihe umfaßt:

---

tet die, die sich Sara nähern. Von seinem Wirken weiß keiner der beteiligten Menschen, so daß der Mordverdacht auf Sara fällt. Dazu paßt die Tatsache, daß er nicht in Aktion vorgestellt wird, sondern in einem kommentierenden Rückblick eingeführt wird (vgl. zu 6,14f).

71 Zur Siebenzahl vgl. zu 6,18.

72 Zu ὅτι s. BDR § 456.

73 Dem Verbum συνιέναι dürfte das hebr. Verbum שכל zugrundeliegen. Es ist in der Bedeutung von "aufmerksam hinsehen, wahrnehmen können" mit dem Postulat des Klugseins zu verstehen. Der Gegentyp des Klugen in dem Sinn ist sowohl der Tor als auch der Frevler. Vermutlich klingen in der Frage beide Elemente an, so daß mit Berechtigung übersetzt werden kann: "Bist du von Sinnen, daß (die) du ..." (zum Verb: M. SAEBØ, Art. שכל , THAT II, 1976, 824-828).

"Möchten wir doch weder einen Sohn noch eine Tochter je von dir zu sehen bekommen". Darin ist ein ganzes Bündel von Verwünschungen eingeschlossen: Isolation als Unverheiratete [74], Kinderlosigkeit [75], Tod! Wirkungsvoll ist die Formel εἰς τὸν αἰῶνα an das Ende gesetzt. Sie unterstützt die Intention der Rede, gibt ihr fast einen sakralen Charakter [76]. Sie läßt erkennen, daß die Mägde darüber hinaus nichts sagen, aber auch nichts zurücknehmen möchten. So hat sie auch die Funktion des Redeabschlusses. In der Steigerung der Redeelemente liegt ein dramatischerEffekt, der die Schwere der Beschimpfung bzw. Verwünschung demonstriert.
In der dritten Szene (3,1o) gerät Sara wieder in den Vordergrund wie in der ersten Szene. Sie ist jetzt alleinige Handlungsträgerin ohne ein Gegenüber. Die Rede der Mägde provoziert ihre Reaktion, die in Depression (vgl. 3,1) und Selbstmordabsichten [77] besteht. Damit entspräche sie genau dem Wunsch der Mägde. Die Wucht des Angriffs der Mägde wird durch den Plan der Sara bestätigt, hinter dem sich gerade die Spanne zwischen Beschuldigung und Verwünschung einerseits und dem wahren Sachverhalt verbirgt. Diese Spanne wird durch das Adverb σφόδρα hinreichend gekennzeichnet. Die Tragweite des Geschehens zeigt sich in dem Konsekutivsatz. Die Verwirklichung ihrer Absicht wird aufgehalten und abgelöst durch ein Selbstgespräch, das in direkter Rede wiedergegeben ist. An die Feststellung, daß sie das einzige

74 Für eine Frau war es offenbar unvorstellbar, nicht verheiratet zu sein (vgl. Ri 11,37ff).

75 Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit gelten in der Bibel für eine Frau als schweres Unglück (s. Gen 16,1ff; 25,21; 3o,1; 1 Sam 1,16ff) oder auch als Strafe Gottes (s. z.B. 2 Sam 6,23; Jes 47,9; Jer 15,7). Der Wunsch an Sara ist in diesen Kontext gestellt.

76 Vgl. dazu den Gebrauch dieser Formel in Tob, die bis auf 6,18 nur in Gebeten oder in der Mahnung zum Gotteslob begegnet: 3,2.11; 8,5.15; 11,14; 12,17.18. In diesem Zusammenhang wiegt die Formel in der Verwünschung sehr schwer. Die Rede der Mägde mit dem Bündel von bösen Wünschen hat vor allem auch erzähltechnische Funktion: Solche Beschimpfung muß auch eine ungewöhnliche Reaktion hervorrufen.

77 Das Verbum ἀπάγχεσθαι begegnet in LXX nur noch 2 Sam 17,23, wo vom Suizid des Ahitofel erzählt wird. Der Plan der Sara erscheint auf dem Hintergrund der biblischen Schriften als Ausnahme. Wahrscheinlich kam der Selbstmord nur äußerst selten vor (s. noch 1 Sam 31,4f; 1 Kön 16,18; 2 Makk 1o,13; 14,37-46), was sich aus der Wertschätzung des Lebens ergibt. Offenbar ist in der hellenistischen Zeit (vgl. 2 Makk) der Selbstmord nicht mehr ganz unüblich gewesen.

Kind ihres Vaters ist (vgl. 1,9) [78], schließt sie die Überlegung an, daß ihr Selbstmord ihm Schande und einen kummervollen Tod bringen würde. Im Blick auf ihn nimmt sie ihre Pläne zurück und ermöglicht so eine Zukunft mit neuem Geschehen. Darin wird Sara zugleich aber auch gekennzeichnet als eine, die sich an der Gemeinschaft ausrichtet. Daß gerade die in ihrer metaphorischen Bedeutung zu verstehende Bestimmung εἰς ᾅδου [79] das Ende der dritten Szene und des Abschnitts 3,7-1o bildet, hat doppelte Funktion. Die Selbstmordabsicht, bei deren Verwirklichung vorzeitig Fakten geschaffen würden,wird aufgehoben im Blick auf den dadurch ausgelösten Tod des Vaters, wird also negiert durch ein Gegenbild. Zugleich aber verdeutlicht sich darin auch noch einmal der Tiefpunkt, an den Sara geraten ist.

b. Das Gebet Saras 3,11-15

Der Abschnitt umfaßt eine Redeeinleitung und das Gebet, das mit einer Bitte endet, in der das Stichwort ὀνειδισμός , das der Anlaß des Gebetes ist, den Abschluß bildet. Da 3,16 einen anderen Zusammenhang anspricht und neue Personen einführt, ist 3,11-15 aufgrund seiner geprägten literarischen Form als selbständiger Abschnitt ausgewiesen.
Die Verbform ἐδεήθη [80] am Beginn der Redeeinleitung kennzeichnet schon vorweg das Gebet als Bittgebet. Sie wird am besten als ingressiver Aorist aufgefaßt . Die präpositionale Bestimmung πρὸς τῇ θυρίδι [81] kennzeichnet das Beten am Fenster als Gebet des gläubigen Juden, der sich nach Jerusalem hin und damit an Jahwe wendet. Das Gebet der Sara ist in direkter Rede wiedergegeben. Es zeigt folgende Strukturelemente:

(1) Doxologie und Anrede 3,11

Das Gebet beginnt mit einer Doxologie, die durch den Gebrauch verschiedener Formen des Verbs εὐλογεῖν [82] dreifach unterteilt ist. Angeredet ist

---

78 Gerade einzige Kinder werden im AT betont, weil an ihnen die Hoffnung auf den Fortbestand der Familie hängt. Die Trauer um sie ist deswegen besonders groß: vgl. Gen 22; Ri 11,34ff; Jer 6,26; Am 8,1o; Sach 12,1o.

79 Zu dieser Wendung vgl. Gen 42,38; 44,29.31; auch: 1 Sam 2,6; Ps 31,18; Weish 16,13; ᾅδης steht als Äquivalent für das Totenreich שאול.

8o δέομαι ist durchgängig in der Bedeutung "bitten, ein Bittgebet sprechen" zu verstehen. Vgl. G. KITTEL, Art. δέομαι , ThWNT II, 1935, 39-42.

81 Das Beten in Richtung Palästinas und des Tempels als dem Ort des wahren Gottes ist bezeugt in Dan 6,11. Vgl. 1 Kön 8,44.48 (s. dazu: L.A. SNIJDERS, Het gebed naar de Tempel toe, Nederlands Theologisch Tijdschrift 19 (1964) 1-14).

Jahwe,den Sara in einer nachgestellten Anrufung noch "mein Gott" [83] nennt. Diese doppelte Anrede ist unmittelbar auf die erste Lobpreisformel bezogen, die Jahwe in den Mittelpunkt stellt. Damit ist auch hier angedeutet, wie in 3,2, daß es um ein Verhältnis zwischen Beter und Gott gehen wird. In der zweiten Lobpreisformel wird der Name Jahwes in den Blickpunkt gerückt. Die Adjektive "heilig" und "herrlich" [84] sind aus der Perspektive des Menschen zu verstehen. Die Formel εἰς τοὺς αἰῶνας (Pl!) bekräftigt die als unumstößlich behauptete Tatsache dieses Satzes. Die dritte Lobpreisformel wird von der pluralischen Optativform regiert, zu der alle Werke Gottes [85] Subjekt sind. In diese Aufforderung zum Lobpreis Jahwes sind

---

82 Das die Doxologie prägende Verbaladjektiv εὐλογητός ist aufgrund seiner Herkunft aus dem Hebräisch-Aramäischen nuancenreich. Als bewußte Paronomasie wird das Grundwort εὐλογεῖν dreimal verwendet. Das Verbaladjektiv entspricht dem Part. pass.qal bārūk. Ein so Bezeichneter ist "einer, der mit heilschaffender Kraft begabt ist" (C.A. KELLER - G. WEHMEIER, Art. ברך , THAT I,[2]1975, 353-376.355). Dieser bārūk ist Jahwe, bei dessen Anrufung alle Implikationen seiner erwiesenen Lebenskraft verlebendigt werden. Darin konkretisiert sich der Lobpreis, daß sein Name genannt wird. Vgl. dazu Teil II, Kap. III, 3.23.

83 Die Anrede "mein Gott" begegnet häufig vor allem in Gebeten von Einzelnen, in denen es um die Erfüllung von Bitten geht (vgl. Dan 9,18.19; 1 Chr 17,25; 21,17; 29,17; 2 Chr 6,19.4o). Sie zeugt von einem Vertrauensverhältnis, und "das in das Gebet eingestreute 'Mein Gott' bringt die Zuversicht zum Ausdruck, daß wegen seiner Verbundenheit mit dem Beter Jahwe dessen Gebet erhören werde" (O. EISSFELDT, "Mein Gott" im Alten Testament, ZAW 61 (1945/48) 3-16.9). R. ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Stuttgart 1978, 32-37.19o-198 sieht als Hintergrund dieser Gebetsformel das persönliche Gottesverhältnis des Einzelnen, das seit seiner Geburt ihm vorgegeben ist, jedoch in der Situation der Todesnot sich zu einer bewußten Entscheidung für Jahwe entfaltet, die sich von allen anderen Möglichkeiten abgrenzt!

84 Der 'Name' Jahwe wird hier im Kontext der Doxologie verwendet. Gerade der parallele Gebrauch der direkten Anrede im ersten und dritten Glied zeigt, daß "Name" hier ein Wechselbegriff für Jahwe selbst ist (vgl. A.S. VAN DER WOUDE, Art. שם , THAT II, 1976, 935-963.953). Das wird durch den Gebrauch der Adjektive bestätigt, die häufig auf den Namen bzw. auf Jahwe selbst bezogen sind. Ἅγιος findet sich als Entsprechung von קדש neben Ps 33,21; 99,3; 1o3,1; 1o5,3; 1o6,47; 111,9; 145,21 auch in 1 Sam 2,2; Ps 22,4; Jes 4o,25; Hab 1,12. Ἔντιμος als Äquivalent zum Stamm כבד (ni) auf den Namen Jahwes bezogen findet sich in Dtn 28,58. Vgl. Ps 66,2; 72,19; 96,7. In dieser Bezeichnung ist enthalten, daß Jahwes Name voll k a b o d ist. Seine "Gewichtigkeit" ist darin angesprochen. Sie realisiert sich in seinem Handeln und will von denen, die sie als Rettung erfahren, respektiert werden. Wenn Jahwe in seiner Herrlichkeit anerkannt wird, wird ihm die ihm zukommende Ehre erwiesen (vgl. C. WESTERMANN, Art. כבד , THAT I,[2]1975, 794-812).

85 Hinter den ἔργα Gottes verbirgt sich die Vorstellung vom Schöpferwirken Gottes, das hier sowohl die Erde und ihre Geschöpfe als auch die Men-

auch alle Menschen miteinbezogen. Die Doxologie, die ihre Begründung nur in der Nennung des Namens Jahwes findet, ist in ihrer recht allgemeinen Formulierung ganz auf Jahwe zentriert. Die beiden Rahmenglieder sind unmittelbar auf ihn bezogen, während das Mittelglied vom Namen als Wechselbegriff für Jahwe spricht. Darin aber entschlüsselt es den Sinn der Doxologie: Den Namen Jahwes zu lobpreisen, dazu sind alle Schöpfungswerke Gottes und also auch alle Menschen eingeladen. Deswegen kann das absolute Verbaladjektiv εὐλογητός von den nachfolgenden Lobpreisformeln her schon berechtigt als Auftakt mit den Implikationen der quantitativen (von allen) und zeitlichen (für immer) Bestimmungen verstanden werden.

(2) Vertrauensäußerung 3,12

Die Konjunktion καὶ νῦν markiert den Beginn des zweiten Gebetsteils nach der Doxologie. Die Vertrauensäußerung (3,12) bildet den Übergang, indem sie noch einmal auf die Situation der Sara zurückführt und ihr Vorhaben artikuliert. Sie bildet gleichsam die Innenseite dessen, was in der Gebetseinleitung dargestellt war. Vertrauen und ausschauende Erwartung auf Jahwes helfende Initiative werden in den Metaphern ausgedrückt [86].

(3) Bitten 3,13

Mit einer Doppelbitte wird das Gebet weitergeführt. Der regierende Impertiv εἰπόν ist auf beide Bitten zu beziehen und verstärkt ihre Dringlichkeit. Die erste Bitte ist ein unmißverständlicher Todeswunsch, die zweite gibt in Anspielung auf die bisherige Erzählung 3,7-1o den Grund des Todeswunsches an und bildet hier zugleich eine Folge: Aufgrund der schmachvollen Beschimpfung kann Sara nicht mehr leben. Durch den Tod möchte sie nie mehr diese Beschimpfung hören. Denn der Vorwurf der Mägde widerspricht dem wahren Sachverhalt. So steht hinter dieser Bitte die Not der Sara.

(4) Unschuldsbeteuerung 3,14.15a[a]

In einem weiteren Anlauf wendet sich Sara mit einer Unschuldsbeteuerung an Jahwe, der erneut ausdrücklich angeredet wird. Die bekenntnishafte be-

---

schen umfaßt (vgl. C. BERTRAM, Art. ἔργον , ThWNT II, 1935, 631-653).

86 Zum Aufblick zu Jahwe vgl. : Ps 121,1; 123,2; Dan 9,3.

tonte Anrede "Du weißt, Jahwe" [87] regiert den folgenden Aussagesatz, so daß die Unschuldsbeteuerung als Bekenntnis vor Jahwe und zugleich aus seinem Blickwinkel legitimiert vorgestellt wird. Diese perspektivische Verzerrung soll den Eindruck erwecken, daß die Aussage unzweifelhaft wahr ist. Die Not der Sara bekommt damit den Charakter der Erprobung,da auch hier der Tun-Ergehen Zusammenhang als Denkmodell im Hintergrund steht. Inhaltlich umfaßt die Unschuldsbeteuerung zwei Elemente: Einmal, daß Sara rein ist von jeder Sünde mit bzw. an einem Mann. Dann, daß sie ihren und den Namen ihres Vaters im Land ihrer Gefangenschaft nicht befleckt hat. Die beiden parallelen Aussagen sind bestätigende Hinweise auf ihre treue Anhänglichkeit an Jahwe und den wahren Glauben [88]. Mit dem Nomen αἰχμαλωσία klingt eine belastende Situation für die Glaubenden an. Sie trifft ihre individuelle Lage als wahre Israelitin und übersteigt sie zugleich in der Solidarisierung mit dem Volk Israel (vgl. 1,3).

(5) Notschilderung 3,15a[b]

Im folgenden Abschnitt kehrt Sara wieder zu ihrer konkreten Situation zurück, die rückblickend dreifach facettiert wird. Zunächst stellt sie - wie 3,1o - fest, daß sie das einzige Kind ihres Vaters ist. Das schließt die Konsequenz ein, daß er kein anderes Kind hat, das ihn beerben könnte [89].

87 Hinter dem "Wissen" Jahwes dürfte die Vorstellung von Jahwes richterlicher Macht, der ein umfassendes Kennen (γινώσκειν als Äquivalent des hebr. ידע) zugrundeliegt (vgl. Ps 139) "Auf dieses rekurrieren die Beter .., als Beweggrund für Jahwes Einschreiten ... im Unschulds- ... und Sündenbekenntnis ..."(W. SCHOTTROFF, Art. ידע, THAT I, [2]1975, 682-7o1.693).

88 Daß Sara rein ist von jeder Sünde mit bzw. an einem Mann, wird als sexuelle Reinheit verstanden (z.B. SCHUMPP, Tobias 72; KOEHLHOEFFER, Tobit II 75f). Nun gibt es zwar in LXX keine unmittelbare Parallele zu dieser Wendung, wohl aber bietet sich Neh 13,26 als sachliche Parallele an. Aufgrund von nichtisraelitischen Frauen hat Salomo sich versündigt. Sünde bedeutet nach dem Kontext die leichtfertige Abwendung vom Bekenntnis zu Jahwe. - Da Sara unter dem Vorwurf des Mordes steht, wird sich ihre Unschuldsbeteuerung zunächst darauf beziehen: Sie ist unschuldig am Tod ihrer Männer und hat damit nichts zu tun. Vermutlich wird dann aber auch mit eingeschlossen sein, daß sie keine fremden, d.h. nichtisraelitischen Männer geheiratet hat. Sara ist dem wahren Glauben nicht untreu geworden. Diese Charakterisierung würde durch die Betonung der Endogamie (s. 1,9; 6,12.16ff; 7,1o-12) bestätigt wie auch durch 3,15a[b]. Für die (Nicht-)Befleckung des Namens findet sich ebenfalls keine Parallele. Diese Wendung wird als Ausdruck dafür zu verstehen sein, daß Sara die Kontinuität des wahren Glaubens und der Zugehörigkeit zum Volk Israel in der Familie gewahrt hat, zumal in der Situation des Exils und nicht im Lande des Herrn (s. Dtn 24,4; Am 7,17; Hos 9,3f). Vgl. noch: Spr 1o,7; 22,1; Sir 41,12 mit anderem Hintergrund. So wird in der Unschuldsbeteuerung zweifach die Frömmigkeit der Sara bestätigt. Da sie als gläubige Jüdin und wahre Is-

Diese Tatsache wird dadurch verschärft, daß es auch keinen Verwandten gibt, damit Sara sich ihm als Frau bewahrt [9o]. Aus dieser Ratlosigkeit heraus ist offenbar auch die Erwähnung der sieben Männer [91] zu verstehen. Über ihre Qualität und Herkunft ist nichts ausdrücklich gesagt. Das muß letztlich offen bleiben. Eine stammesinterne Ehe kann Sara also aus ihrer Perspektive nicht eingehen, da ein entsprechender Partner fehlt. Eine andere Ehe ist bisher nicht zustande gekommen. Diese Ausweglosigkeit konstatiert sie in ihrem Gebet vor Jahwe.

(6) Klage 3,15b[a]

Angesichts dieser von ihr unverschuldeten Fakten schließt Sara als Fazit aus diesem konzentrierten Unglück die Klage an: "Warum lebe ich dann?" [92]. Diese Frage ist die typische Klage eines Einzelnen, der allerdings das Moment der Anklage fehlt [93]. In ihr ist wohl ein Rückblick auf ihre Grundsi-

---

raelitin charakterisiert wird, ist die Parallelisierung mit Tobit erleichtert.

89 Das Verb κληρονομεῖν entspricht dem hebr. ירש . Der Besitz gehört nach atl. Vorstellung zu den Grundbedingungen eines freien und gesicherten Lebens. Jeder Besitz ist zugleich aber auch Erbbesitz (vgl. Gen 15,3; 21,1o; Jer 49,1f), der der Nachkommenschaft nicht nur Zukunft und Lebensmöglichkeiten eröffnet, sondern vor allem auch den Fortbestand des eigenen Namens und Status garantiert. Saras Sorge richtet sich also auch auf den Weiterbestand der Familie.

9o Das Verbum συντηρεῖν als Entsprechung des hebr. שמר hat den intensiven Sinn von "ganz bewahren" bekommen. Es drückt in 3,15 implizit die Endogamieforderung aus. Am ehesten dürfte Num 36,1-13 im Hintergrund dieser Aussage stehen, vor allem Num 36,8. Eherecht und Erbrecht sind hier eng gekoppelt.- Sara zeigt sich erneut als gläubige Israelitin, die nach dem Gesetz lebt.

91 Gerade durch den Zusammenhang mit der vorangehenden Aussage legt es sich nahe, die sieben Männer als Israeliten zu vermuten, die allerdings möglicherweise stammesfremd gewesen sind. Alles andere würde der bisherigen Charakterisierung widersprechen. Die Siebenzahl (Zahl der Fülle) mag in Kombination mit 6,18 darauf hinweisen, daß alle Versuche einer Hochzeit gescheitert sind, weil die für Sara vorbestimmte Möglichkeit noch nicht realisiert ist. Dann ist die Zahl aber auch Signal: daß nämlich nach den Enttäuschungen das 'Maß voll' ist und jetzt - wenn überhaupt - nur noch eine rettende, weil die richtige Heirat wartet.

92 Zur Grammatik von ἵνα τί s. BDR § 12,3. Offenbar liegt in der Klage der Sara eine Formel vor, die z.B. auch Gen 25,22; 27,46 begegnet (vgl. WESTERMANN, Klage 291). Auffällig ist der jeweilige Kontext. Einmal klagt Rebekka angesichts ihrer Kinderlosigkeit mit dieser Frage, dann wegen der fremden Frauen, die Esau geheiratet hat und Jakob heiraten könnte. Wenn Sara diese je gleiche Klage aufnimmt und an die Schilderung ihrer Ehe- und Kinderlosigkeit und ihrer Heiratsaussichten(!) anschließt, ist zu vermuten, daß hier eine ganz bewußte literarische Übernahme vorliegt, die mit diesen Anklängen das auch sonst zu beobachtende Patriarchenkolorit unterstützt.

tuation, die von der schmachvollen und verleumderischen Beschimpfung der Mägde zentral getroffen und verschärft worden ist, eingeschlossen. Jede Lebensmöglichkeit scheint ihr erwürgt zu sein. Die Klage steht in Korrespondenz zur Unschuldsbeteuerung und legt sich mit ihr wie ein Ring um die Notschilderung.

(7) Bitten 3,15b[b]

Die Klage ist durch eine Reihe von drei Bitten aufgenommen und aufgebrochen. Die erste kompromißlose Bitte von 3,13 ist hier aufgegriffen und zu einem Bedingungssatz gemildert: "Und wenn es dir nicht gut scheint, mich zu töten ..." [94]. Jahwe ist direkt angesprochen, auch in den folgenden drei Bitten des übergeordneten Satzes, die alle von dem Eingangsimperativ ἐπίταξον (vgl. 3,6) abhängig sind: "Blicke auf mich und neige dich mir zu [95] und laß mich nicht mehr Beschimpfung hören". Aus der Überzeugung ihrer Unschuld bittet sie so um Zuwendung Jahwes, die in den ersten beiden Bitten synonym ausgedrückt ist. Diese Zuneigung Jahwes würde darin konkret, daß Sara nie mehr schmachvolle Beschimpfung hören muß. Diese Bitte stimmt wörtlich mit der zweiten Bitte aus 3,13 überein. Die Not des ungerechtfertigten ὀνειδισμός (vgl. 3,7ff.13) ist die Krise ihrer Existenz. Deswegen ist eine Alternative zum sofortigen Tod für Sara nur ein Leben ohne diese Not. Die Rettung erwartet sie nur von Jahwe. Daß das Gebet gerade mit dem Nomen ὀνειδισμός endet, deutet noch einmal auf Saras Tiefpunkt. Wie in einem Brennpunkt wird hier die bisherige Erzählung über Sara eingefangen.
Das Gebet der Sara zerfällt in zwei Teile. Die Doxologie (3,11) hebt sich von den übrigen Elementen (3,12-15) ab. Die Vertrauensäußerung (3,12) dient

---

93 Die Klage der Sara ist in Beziehung zur Doxologie zu sehen. So wird sie im vorliegenden Zusammenhang zu einem intensiven Ruf um Erhörung (vgl. Ps 88,11f).

94 Das Verbum ἀποκτείνειν umschreibt in 3,8 ein Tun des Dämons und im Gebet der Sara in 3,15 wird Jahwe das Töten zugetraut. Diese Korrespondenz der Tätigkeitsbeschreibung ist überraschend. Das Töten ist auch sonst im AT eine Eigenschaft, die Jahwe zugeschrieben wird (z.B.: Gen 2o,25; 38,7; Ex 4,23.24; 13,5; 32,12; Num 11,15; Dtn 9,28; 32,39; 1 Sam 2,6; 2 Kön 5,7; Ps 59,12; 135,1o; 139,19). Es wird mit den hebr. Verben הרג bzw. מות (hi) umschrieben. Gerade die absolute Aussage wie etwa Dtn 32,39; 1 Sam 2,6 zeigt, daß das Töten einen der vielen Aspekte darstellt, in die das göttliche Tun sich ausdifferenzieren läßt. Da Jahwes Töten aber im Gebet der Sara genannt wird, ist mindestens zu fragen, ob nicht möglicherweise der Dämon in der Erzählung diese eine Funktion Jahwes übernimmt, damit die Betonung der Transzendenz Jahwes und seiner Hilfe erhalten bleibt.

als Zwischenglied, das die Verbindung zwischen beiden Teilen herstellt. Der in der Doxologie entfaltete Grundsatz,daß alle Geschöpfe für immer Gott lobpreisen sollen, prägt den konzentrischen Aufbau des zweiten Teils. Gestützt durch die Unschuldsbeteuerung (3,14.15a[a]) und die Klage (3,15b[a]), die zusätzliche Beweggründe für Jahwes Eingreifen bilden, zielen die rahmenden Bitten (3,13.15b[b]) auf die Rettung aus der Not, die als Kern ausgefaltet wird (3,15a[b]). Denn wenn alle, und also auch Sara, Jahwe lobpreisen sollen, dann muß er selbst rettend eingreifen und das beseitigen, was im Wege steht. Saras erlittener ὀνειδισμός ist so schwer, daß sie lieber sterben will als mit ihm weiterleben. Er steht dem Lobpreis Jahwes entgegen, der das Merkmal und der Sinn des menschlichen Lebens ist.
Bei dem Gewicht der Doxologie ist es kaum möglich, daß noch eine ausführliche Klage folgt. An diesem Punkt kann auch die Gattungsbestimmung ansetzen. Insgesamt hat das Gebet in den Kommentaren wenig Beachtung gefunden, so daß sein Hintergrund und Profil verschwommen geblieben sind. Es zeigt gleiche Charakteristika wie das Gebet des Tobit in 3,1-6*. Doxologie, Bitten und Notschilderung dominieren und bestimmen Aufbau und Aussage des Gebetes. Das Klageelement (3,15b[a]) ist stark eingeebnet [96]. Zudem gibt die Gebetseinleitung einen deutlichen Hinweis, wie das Gebet eingeschätzt sein will. Es läßt sich am besten als <u>Bittgebet</u> der Sara am Tiefpunkt ihres Lebens bestimmen. Unter Verwendung traditioneller Topoi ist es für den Zusammenhang der Tobiterzählung komponiert worden.

c. Die Erhörung der Gebete 3,16-17

Die Verse 3,16-17 sind nach dem Gebet der Sara ein deutlicher Neueinsatz. Sie sind reine Erzählung. Während bisher Sara dominierender Handlungsträger war, ist zunächst eine passivische Konstruktion mit verschiedenen Subjekten vorherrschend. Über das Stichwort προσευχή ist der Abschnitt literarisch eng mit dem Kontext verbunden, da ein unmittelbarer Rückbezug auf

---

95 Zu ἐπιβλέπειν s. Anm. 48. Das Verbum ἐλεεῖν gibt das hebr. חנן wieder. Durch den vorangestellten Imperativ ἐπίταξον ist der Infinitiv ἐλεῆσαι ein verstärkter Imperativ geworden. Da dieser Gebetsruf einer konkreten Bitte vorgeordnet ist, "... klingt stärker der Gedanke der Zuneigung als Voraussetzung des Flehens mit" (H.J. STOEBE, Art. חנן, THAT I,[2]1975, 587-597.595).

96 S. WESTERMANN, Klage 298.

das Gebet der Sara und des Tobit vorliegt.
Die Passivform εἰσηκούσθη [97] am Eingang des Abschnitts in der ersten Szene 3,16 verdeutlicht die Distanz zum bisher Erzählten. Sie verweist auf eine neue Erzählebene, in die das Geschehen verlagert ist. Der literarische Anschluß zum Gebet der Sara und des Tobit (vgl. 3,1) ist noch durch das Pronomen ἀμφοτέρων gewahrt. Darin wird die Erzählung wie in einem Netz eingefangen. Die Parallelisierung der Ereignisse um Tobit und Sara ist hier ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Durch die präpositionale Wendung ἐνώπιον [98] wird die regierende Passivform noch verstärkt. Die Umschreibung δόξα τοῦ μεγάλου [99] stellt die Transzendenz Gottes unerhört deutlich heraus. In dieser Kennzeichnung wird die Macht und Souveränität Jahwes angesprochen, so daß das "Hören" Konsequenzen nach sich ziehen wird. Am Satzende von 3,16 erscheint eine Konjektur geraten und berechtigt [100].

97 Das Verbum εἰσακούειν gibt in der Regel das hebr. שמע wieder, das auch hier die Entsprechung sein wird. Es ist Schlüsselbegriff vor allem in der dtn.-dtr. Theologie (s. z.B. Dtn 9,19; 10,10; Ri 13,9; aber auch: Ex 2,24; Jdt 4,13). "Gott hat es als 'Hörer' ... ganz überwiegend mit Rufen, Schreien, Klagen, Weinen, Bitten, Wünschen zu tun; von Gott wird erbeten und ausgesagt, daß er 'höre', d.h. helfe, rette...". Allerdings gehört auch der Aspekt der Gegenseitigkeit in das Bild des göttlichen Hörens: "Gott hört den, der auf ihn hört" (H. SCHULT, Art. שמע , THAT II, 1976, 974-982.979.980). Da sowohl Tobit als auch Sara als "wahre Israeliten" charakterisiert sind, ist die Rede von Gottes Hören verheißungsvoll.

98 Die Präposition ἐνώπιον ist wie ihr hebr. Äquivalent לפני in lokalem Sinn "vor - dem Angesicht - von" zu verstehen. Vgl. BDR § 214.

99 Die Rede von einer selbständigen δόξα τοῦ μεγάλου ohne den Gottesnamen ist in dieser Verbindung in LXX einmalig. Δόξα geht auf das hebr. kābôd zurück und ist hier eine Hypostase Jahwes. Trotz der stark betonten Transzendenz Gottes ist diese Aussage eine Verheißung, da kābôd die Fülle der Lebenskraft, die Gott ist, meint. Gott in seinem Großsein (גדול) begegnet bevorzugt in der exilisch-nachexilischen Zeit (s. z.B. Dtn 3,24; 5,24; 7,21; 9,26; 10,17; 11,2; 32,3; Neh 1,5; 8,6; 9,32; Ps 35,27; 40,17; 70,5; Jer 32,18; Dan 9,4; s. dazu: E. JENNI, Art. גדול, THAT I, [2]1975, 402-409).

100 Das Satzende von 3,16 und der Satzanfang 3,17 stehen in der vorliegenden Textrezension zueinander in Spannung. Daß das Gebet vor der Majestät des großen Rafael erhört würde und daß er selbst dann gesandt würde zur Heilung, ist ein sachlicher Widerspruch, da er die sendende Instanz und Gesandter zugleich wäre. Zudem ist von der δόξα eines Engels nie die Rede. In δόξα und μέγας handelt es sich um typische Prädikate bzw. Namen Gottes. Die Textrezension S kann hilfreich zum Vergleich herangezogen werden. Dort wird Rafael zur Verbform ἀπεστάλη gezogen und μεγάλου durch τοῦ θεοῦ ersetzt. Somit erscheint eine Konjektur berechtigt, die lediglich den Namen Rafael und die Konjunktion καί in ihrer Stellung vertauscht. So ist ein sinnvoller Text geschaffen (ähnlich: SCHUMPP, Tobias 76; PRIERO, Tobia 84; POULSSEN, Tobit 22, STUMMER/GROSS, Tobit 496).

Die Passivkonstruktion wird für die nächste regierende Verbform ἀπεστάλη beibehalten, das Subjekt wechselt jedoch. Damit ist eine neue Szene angezeigt (3,17a). In ihr steht Rafael [1o1] als neueingeführte Person im Mittelpunkt, nicht mehr Gott wie in 3,16. Er wird gesandt, um Tobit und Sara zu heilen. Als Beauftragter handelt er nicht aus sich selbst. Seine Namensbedeutung wird in seinem Auftrag explizit. Objekt seines Auftrags ist Tobit, dessen weiße Flecke er abschälen, d.h. dessen Erblindung er heilen soll. Damit ist genau der Punkt getroffen, der sich als Tiefpunkt des Tobit erwiesen und sein Bittgebet ausgelöst hat. Der Sara betreffende Auftrag ist umfangreicher und scheint komplizierter. Rafael soll Sara dem Tobias zur Frau geben. Das ist überraschend, da Tobit und Sara bisher im Mittelpunkt standen und ihr Schicksal parallelisiert wurde. Von Sara und Tobias wird jeweils die Herkunft - als Tochter von Raguel und als Sohn von Tobit - eigens herausgestellt, ohne daß der Grund dafür zunächst ersichtlich wird. Der Hintergrund von 3,15 läßt vermuten, daß bei beiden unbekannte verwandtschaftliche Beziehungen vorliegen. Das Sara unmittelbar betreffende Element des Auftrags besteht darin, den bösen Dämon Aschmodai zu binden. Auch dieser Auftrag trifft genau die Not der Sara entsprechend der bisherigen Erzählung: Ihre Ehe- und Kinderlosigkeit soll gewendet werden, indem der tötende Dämon, der die Ursache für die Not des ὀνειδισμός gewesen ist, unschädlich gemacht wird. Damit fehlt dann jeder Anlaß für eine weitere schmachvolle Beschimpfung. Der angehängte Kausalsatz unterfängt beide Auftragselemente. Sie sind darin begrün-

---

1o1 Der Name Rafael begegnet als Personenname nur in 1 Chr 26,7. Als Engel tritt er innerhalb der Bibel nur in Tob auf, sonst verbreitet innerhalb der frühjüdischen Literatur (s. dazu: J. MICHL, Art. Engel VIII, RAC V 252-254). Die Namensbedeutung von רפאל ist: "Gott hat geheilt" (vgl. NOTH, Namen 179). Mit diesem Namen stimmt der Auftrag wörtlich überein. Ἰάσασθαι (Inf. Aor) gibt das hebr. רפא wieder. Wie Jahwe töten kann, so ist er auch der, der heilt oder durch seinen Boten heilen läßt (vgl. H.J. STOEBE, Art. רפא, THAT II, 1976, 8o3-8o9). Als Folgerung für die Tobiterzählung könnte sich ergeben, daß Rafael eine andere Funktion Gottes verkörpert, nämlich die des Heilens. Damit wäre er die Entsprechung zu Aschmodai und zugleich dessen Widersacher. Seine Überlegenheit läßt sich jedoch an zwei Beobachtungen ablesen: Als Gesandter Gottes (zu ἀποστέλλειν s. Gen 24,7.4o; Ex 23,2o) führt er unmittelbar einen Auftrag aus und ist ganz auf den Sendenden ausgerichtet. Der Auftrag aber beinhaltet u.a. die Überwindung des Gegenspielers . Damit wird aber auch die Sonderstellung und Eigenexistenz des Rafael schon betont, die in Kap. 12 deutlich herausgearbeitet wird. Demnach sind weder Aschmodai noch Rafael als Extrapolationen von Funktionen Jahwes zu betrachten.

det, daß es Tobias zusteht, Sara zu "erben" [1o2]. Offenbar ist also Tobias der einzig rechtmäßige Gatte für Sara. Diese Rechtmäßigkeit, an der Sara so gelegen ist, zur Geltung zu bringen und die Heiratshindernisse auszuräumen, darum wird Rafael zu Sara gesandt.
Mit dem Doppelauftrag an Rafael ist offenkundig, daß die bisher parallelen Erzählfäden von Tobit und Sara zu einer Verknüpfung hindrängen. Rafael ist das Instrument dafür.
W i e die Verbindung, mit der die Heilung bzw. Rettung verbunden ist, geschehen wird, bleibt offen. D a ß sie geschehen wird, ist offengelegt.

In 3,17b als der dritten Szene des Abschnitts 3,16-17 wird durch die synchronisierende Notiz der Anschluß sowohl an 3,6 als auch an 3,15 geschaffen. Die Gebete Tobits und Saras endeten jeweils ohne weitere Situationsangabe. Sie wird jetzt an dieser Stelle nachgeholt, wodurch die Parallelisierung verstärkt wird. Daß der Bericht vom göttlichen Beschluß und Auftrag vorgeschaltet wird, hat erzähltechnische Funktion: Damit wird die Fortsetzung der Erzählung notwendig und die Spannung wird gesteigert. Die nachgeschaltete Notiz über Tobit, der in sein Haus zurückkehrt, und Sara, die aus dem Obergemach herabsteigt, gewinnt dadurch besondere Bedeutung. Beide haben die bedrohliche Krise mit dem jeweiligen Todeswunsch im Blick auf Jahwe überwunden und gehen, ohne von der Erhörung ihrer Gebete und der Sendung des Rafael Kenntnis zu haben, gleichsam in die Startposition für weiteres Geschehen. Wie bei der Beschreibung des Auftrags an Rafael hat auch hier entsprechend der Reihenfolge des Erzählten Tobit den Vortritt.

1.24 *Zusammenfassung*

Der Teil 3,7-17 ist deutlich dreifach strukturiert. Der dreiszenige erste Abschnitt 3,7-1o hat seinen Spannungshöhepunkt in der dritten Szene. In der ersten Szene 3,7-8a ist die Konfrontation Sara - Mägde eingeführt. Damit ist die Geschehensrichtung vorgegeben. Auf Sara kommt ein durch die Mägde verursachtes Ereignis zu, das selbst seinen Anlaß noch einmal im Schicksal der Sara hat. Der den Dämon betreffende "Rückgriff" bildet die Folie, um den Stellenwert des im Folgenden berichteten Ereignisses einzuschätzen. Die Mit-

---

1o2 Über das Verb κληρονομεῖν ist der Bogen zu 3,15a[b] gespannt. Indem Tobias Sara "erbt", ist er über sie als Erbtochter auch der rechtmäßige Erbe Raguels. Er kann aber Sara nur "erben", wenn er die Bedingungen aus Num 36, die für Sara unerläßlich sind, erfüllt: enge Verwandtschaft.

telszene (3,8b-9) fungiert als Drehscheibe und Wendepunkt des Abschnitts. Sie ist ganz durch die Rede der Mägde ausgefüllt und löst die in der ersten Szene schon angekündigt Reaktion Saras aus, die in der dritten Szene (3,10) dargestellt ist. Hier spitzt sich der Gang der Handlung zu, insofern Sara sich dem Ereignis völlig beugt, dann aber im Selbstgespräch, das der Rede der Mägde formal engegengesetzt ist, implizit eine Zukunftsperspektive eröffnet, die sich auch darin bestätigt, daß Sara alleinige Handlungsträgerin dieser Szene ist. Die Mägde sind ausgeschaltet. Die Verbindung von Schrittraffung in der Beschreibung der Reaktion und direkter, zeitdeckender Rede zeigt das Obergewicht dieser Szene und damit den Höhepunkt an.

Das zweiteilige Gebet 3,11-15 bringt die neue Beziehung Sara - Jahwe ins Spiel. Die zeitdeckende Erzählung läßt so das Gebet nachdrücklich betont sein im Erzählfluß dieses Teils. Es fängt das auf einen Tag umgrenzte Ereignis von 3,7-10 ein, ist jedoch durch die in ihm zutage tretende Zweipoligkeit von Doxologie und Not nicht Abschluß, sondern offen für eine Fortsetzung.

Der dreiteilige Abschnitt 3,16-17 hat einen klaren Aufbau. Den Kern des Abschnitts entsprechend seiner Mittelstellung bildet der Auftrag an Rafael. Grundbedingung und Voraussetzung dafür ist das programmatisch eingeführte "Hören Jahwes", das sich zunächst unmittelbar an das Gebet der Sara anschließt. Die Abschlußszene (3,17b) vom jeweiligen Rückweg des Tobit und der Sara ist Bild für einen ersten Schritt auf dem angesagten Weg der Rettung und entspricht den Implikationen der Rede vom "Hören" Jahwes.

Daß im Abschnitt 3,16-17 zunächst der Höhepunkt von 3,7-17 liegt, ist in der neuen Ebene (Gott - Engel) begründet, die gewählt wird, um jeweils aus der Sicht Jahwes und Rafaels einerseits retrospektivisch mit dem Stilmittel des Rückgriffs das bisherige Geschehen einzufangen wie auch prospektivisch mit dem Mittel der "zukunftsgewissen Vorausdeutung" [103] die Handlung der unmittelbaren Zukunft anzukündigen. Somit ist der Abschnitt wirkungsvoll plaziert.

Insofern der Abschnitt 3,16-17 aber auch den Teil 1,3-3,6* umgreift und einfängt, ist er Höhepunkt der gesamten Exposition 1,3-3,17*. Diesen Brennpunktcharakter unterstreicht einerseits die Tatsache, daß in ihm alle wichtigen

---

103 Zum Begriff: LÄMMERT, Bauformen 143-175; VOGT, Bauelemente 238f.

Handlungsbeteiligten genannt sind: Jahwe, Rafael, Aschmodai, Tobit, Tobias, Sara, Raguel; andererseits stützt diese Behauptung die Deutung, die die bisherige Erzählung durch das jetzt vervollständigte Schema: Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jahwes [1o4] erfährt. Da das Element der Hilfe bzw. Rettung nur angesagt wird, ergibt sich von diesem Modell her noch einmal eine geschehensmäßige Spannung. Im Rahmen dieses Modells ist die Tobiterzählung als Rettungserzählung ausgewiesen. Jahwe ist vor allem der rettende Helfergott (s. 5,17), dessen Transzendenz gerade seine umgreifende Macht beinhaltet, die sich wiederum konkretisiert in der Sendung des Engels.

In den Versen 1,3-3,17* werden alle am Geschehen maßgeblich beteiligten Figuren eingeführt. Angaben über Ort und Zeit der Handlung klären die Situation. Die religiösen Voraussetzungen und die in Verbindung mit dem Geschehen daraus entstehenden Fragen werden angesprochen. Durch zwei Handlungserreger (2,1-1o*; 3,7-1o) wird die Handlung eröffnet und an die Erzählgegenwart herangeführt, bleibt aber selbst ohne erzählerische Lösung. Daß Tobit und Sara gerettet werden, weiß der Leser. Damit ist durch diesen Vorbau der Frage: Was wird aus Tobit und Sara? alle Spannung genommen und dafür die andere Spannung aufge-

---

1o4 Die Folge: Not (s. 2,1oa; 3,4b; 3,1o.15a[b]) - Schrei (s. 3,1-6*.11-15) - Hören Jahwes (s. 3,16) - Hilfe Jahwes (s. 3,17a) läßt sich am Gerüst der Rahmenerzählung I deutlich erkennen. Mit dieser Folge verwendet der Erzähler ein grundlegendes Schema, das in der biblischen Tradition zur theologischen Deutung sehr verschiedener Erfahrungen benutzt wurde . Vgl. z.B. Gen 21,16ff; Ri 3,7ff; Jdt 4,11f. In Ex 3,7f; Num 2o,15f; Dtn 26,6ff wird mit diesem Modell die grundlegende Befreiung Israels aus der Not in Ägypten durch seinen Gott Jahwe beschrieben. Die gleiche Formel findet sich auch im sog. Klageritual Ps 18,5-7.17-18; 118,5ff. S. dazu jeweils: N. LOHFINK, Zum "kleinen geschichtlichen Credo" Dt 26,5-9, ThPh 46 (1971) 19-39; DERS., Unsere großen Wörter, Freiburg 1977, 76-11o; DERS., Heil als Befreiung in Israel, in: L. Scheffczyk (Hrsg.) Erlösung und Emanzipation, QD 61, Freiburg 1973, 3o-5o; E. ZENGER, Das Buch Exodus. Geistliche Schriftlesung AT 7, Düsseldorf 1978, 49; DERS., Judit 469.
Auffällig ist die Nähe von Tob zu Num 2o,15f, wo als Elemente der Tat Jahwes nur die Erhörung der Klage und die Sendung des Engels genannt werden. Wenngleich Rafael noch nicht explizit als Engel vorgestellt ist (s. 5,4), bleibt die Parallelität doch unübersehbar. Sie qualifiziert die Not und Rettung des Tobit und der Sara letztlich als in der Fluchtlinie der Exoduserfahrung stehend (zu dieser zentralen Dimension atl. Theologie s. P. WEIMAR - E. ZENGER, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, SBS 75, Stuttgart 1975; E. ZENGER, Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte, KatBl 1o1 (1976) 3-16). Wenn Jahwe so eingreift, dann sind Tobit und Sara als "wahre Israeliten" und zugleich als zentrale Figuren Israels akzeptiert und bestätigt.

baut: Wie wird der Weg sein und wie werden sie das Ziel erreichen? Die kunstvolle Anlage der Rahmenerzählung verrät eine bewußte Komposition [1o5]. Schematisch läßt sie sich in folgender Weise darstellen:

Rahmenerzählung I:

Teil I: Bericht von Tobit (1,3 - 3,6*)

1. Die Frömmigkeit Tobits (1,3-14*)
   a) Die charakteristischen Kennzeichen Tobits (1,3*)
   b) Die Familie Tobits (1,9)
   c) Die berufliche Karriere Tobits (1,13-14)
2. Die Erblindung Tobits (2,1-1o*)
   a) Tobits Rückkehr und das Festmahl (2,1-3*)
   b) Die Bestattung des toten Verwandten (2,4-7*)
   c) Das Unglück der Erblindung Tobits (2,9-1o*)
3. Das Bittgebet Tobits (3,1-6*)
   a) Einleitung (3,1)
   b) Anrede und Doxologie (3,2)
   c) Schuldbekenntnis und Bitten (3,3-6*)

Teil II: Bericht von Sara (3,7 - 17)

1. Die Beschimpfung Saras (3,7-1o)
   a) Das Schicksal Saras (3,7-8a)
   b) Die Beschimpfung durch die Mägde (3,8b-9)
   c) Die Selbstmordabsicht Saras (3,1o)
2. Das Bittgebet Saras (3,11-15)
   a) Einleitung (3,11a)
   b) Anrede und Doxologie 3,11b)
   c) Unschuldsbeteuerung und Bitten (3,12-15)
3. Die Erhörung der Gebete (3,16-17)
   a) Die Erhörung der Gebete (3,16)
   b) Die Sendung Rafaels (3,17a)
   c) Die Rückkehr Tobits und Saras (3,17b)

1o5 Vgl. dazu das Urteil G. VON RAD's, das sich zwar auf den vollen Text bezieht, aber noch mehr Geltung für die Grundschicht besitzt: "Das Niveau der altisraelitischen Erzählkunst kann man an der Meisterschaft erkennen, mit der die Expositionen gestaltet wurden ... Die kunstvollste aller Expositionen ist dem Erzähler des Tobitbuches gelungen" (G. VON RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 197o, 68f).

Dadurch, daß die beiden Teile 1,3-3,6* und 3,7-17 in ihrer jeweiligen Dreiteilung strukturell verwandt sind, wird zwischen ihnen ein Beziehungs- und Spannungsfeld aufgebaut, das die formale Entsprechung erweitert und die Personen und das mit ihnen verbundene Geschehen aufeinander hinordnet. So erscheint die formal aus zwei selbständigen Teilen bestehende Rahmenerzählung als eine Einheit mit zwei Brennpunkten, die sich auf eine Verschmelzung hinorientiert. Inhaltlich sind sowohl Parallelen als auch Unterschiede in beiden Teilen der Exposition zu verzeichnen [1o6]. Eine deutliche Parallele liegt zunächst in den erregenden Momenten 2,1-1o* und 3,7-1o. Bei aller inhaltlichen Verschiedenheit fällt auf, daß der Gebrauch von Passivformen (vgl. 2,1; 2,1oa; 3,7.8) zum Szeneneingang sich gleicht ebenso wie das stilistische Mittel des Rückblicks, um die Vögel (2,1oa) und den Dämon (2,8a) vorzustellen. Sie sind je unterschiedlich die eigentlichen Verursacher der Not, in die Tobit und Sara geraten.
Eine weitere auffallende Parallele sind die Bittgebete in 3,1-6* und 3,11-15. Neben den Entsprechungen in den einzelnen Strukturelementen fällt der gleichartige Todeswunsch besonders auf. Beide Gebete artikulieren den Tiefpunkt des Beters.
Unterschiede betreffen den Aufbau und Inhalt. Zunächst läßt sich ein Obergewicht der Textmenge des ersten Teils 1,3-3,6* feststellen, das vor allem durch die Charakterisierung des Tobit in 1,3-14* gegeben ist. Für Sara fehlt ein entsprechender Abschnitt. Während zum Gebet des Tobit ein Schuldbekenntnis (3,5) gehört, findet sich bei Sara eine Unschuldsbeteuerung (3,14). Wenngleich 3,16-17 auch dem ersten Teil zugeordnet ist, fehlt doch das Element der Erhörung und angesagten Rettung im formalen Aufbau des ersten Teils im Anschluß an das Gebet. Deswegen liegt der Erzählhöhepunkt in beiden Teilen je an anderer Stelle. So ist eine Wiederholung vermieden. Vor allem aus den Unterschieden läßt sich ersehen, daß die Person Tobit stärker betont ist. Schon die Buchüberschrift verweist darauf, daß er die Hauptperson ist. Seine umfangreiche Charakterisierung am Erzählungseingang bestätigt das.

1o6 Anders: PLATH, Tobit 379-382, die beide Teile (Endfassung des Textes) parallelisiert mit hilfreichen Beobachtungen, dabei aber vor allem inhaltliche Momente zugrundelegt, ohne auf die formale Gliederung zu achten.

1.3 *Die Werbung und Beauftragung eines Reisegefährten 4,1 - 5,17**

1.31 *Der Abschnitt 4,1 - 5,17**

Die einführende Zeitbestimmung bietet einen neuen Ansatzpunkt, um die Handlungserzählung weiterzuentwickeln. Sie greift auf den Tag der Gebete (vgl. 3,7) zurück, der auch wohl der Tag nach der Erblindung des Tobit und der Beschimpfung Saras ist, wenngleich auf die Fixierung des zeitlichen Ablaufs nicht besonders großer Wert gelegt wird. Wichtig ist vor allem die Parallelisierung der unterschiedlich angesetzten Handlungsfäden (vgl. 3,7.17) und die unmittelbare Verknüpfung zur Gewährleistung der Fortsetzung (vgl. 4,1). Darin liegt auch der erzählerische Reiz dieser Notizen. Mit dem Namen Tobit ist indirekt Ninive als Handlungsort angesprochen. Als Personen treten in diesem Abschnitt Tobit, Tobias und Rafael auf. Da Zeit- und Ortsbestimmung wie auch die Personenkonstellation sich in 4,1-5,17* nicht verändern, kann dieser Abschnitt als Einheit angesehen werden, die sich einlinig bis zur Ankündigung neuer Ereignisse fortentwickelt. Der szenische Aufbau des Abschnitts zeigt folgendes Bild:
Die erste Szene umfaßt 4,1-2. Die Zeitbestimmung mit dem Demonstrativpronomen ἐκεῖνος weist den Gesamtabschnitt als unmittelbare Fortsetzung von 1,3-3,17* aus. Dadurch, daß Tobit als Subjekt ausdrücklich erwähnt wird, ist deutlich gemacht, daß die in 3,17 angesagte Rettung in seinem Tun ihren Anfang nimmt. Und zwar wird berichtet, daß er sich an das Geld erinnert [1o7], das er bei Gabael in Rages hinterlegt hat. Mit dieser Erinnerung, die Vergessenes, aber doch Vorhandenes hebt, wird sich die Heilungsgeschichte verweben. Der Rückbezug auf 1,14 bestätigt, daß die damalige Reise nach Medien besondere Bedeutung für die Handlungserzählung besitzt. Dieser Bericht, der die Summe des hinterlegten Geldes als ein Bild für verborgenes Lebenspotential ausspart, geht in ein Selbstgespräch des Tobit über, wie die Redeeinleitung zu erkennen gibt. Es expliziert die Erinnerung und umfaßt zwei Elemente. Zunächst die Feststellung, er habe im Bittgebet [1o8] um seinen Tod gebetet (3,6).

1o7 Die dem Verbum μιμνήσκεσθαι entsprechende Wurzel זכר läßt erkennen, daß sie in ihrer "Bedeutung schon einen über bloßes Denken hinausreichenden tathaften Bezug zu den Objekten impliziert" (SCHOTTROFF, Art. זכר 51o). Wenn daher die Erinnerung des Tobit den Eingang des Abschnitts bildet, ist damit die Basis für eine Handlungserzählung gegeben.

1o8 Der vorliegende Rückbezug bestätigt die Gattungsbezeichnung "Bittgebet" für 3,1-6*, denn das Verbum αἰτέομαι findet sich ausdrücklich in der Bedeutung 'bitten' bis hin zu 'ein Bittgebet sprechen' (vgl. G. STÄHLIN, Art. αἰτέω, ThWNT I, 1933, 191-195. 191f).

Damit ist freilich nur der eine Aspekt seiner Bitten genannt, der die Folgen aus dem Einbruch seines Lebens zieht. Dann aber schließt sich eine rhetorische Frage an, die eine Selbstaufforderung einschließt: "Warum rufe ich nicht meinen Sohn, damit [1o9] ich es ihm mitteile, bevor ich sterbe?" Objekt seines Rufens und Adressat seiner Mitteilung soll Tobias sein, der in einer Apposition noch einmal ausdrücklich als sein Sohn vorgestellt wird (vgl. 2, 1.2). Die Zeitstufe (Präsens und Futur) beachtet genau die Abfolge der Ereignisse, so daß mit dem Vorhaben des Rufens schon zugleich das Rufen vermischt ist. Der Inhalt der Mitteilung ist die Existenz des Geldes. Eine gewisse Ironie des Schicksals liegt darin, daß er selbst erst gerade von der Reise mit dem Ziel der Gelddeponierung zurückgekehrt ist. Da das Todesmotiv in dem Selbstgespräch eine Inklusion bildet, läßt sich die Mitteilung als Vermächtnis [11o] verstehen. Tobit zielt bei seinem Plan somit die Rettung seines Sohnes Tobias an, während er für sich selbst die dunkle Möglichkeit seines Bittgebetes erwartet und darin der Rettung nicht gewiß ist.

Die zweite Szene (4,3a.2o*.21a; 5,3) berichtet von der Ausführung seines Planes und den ersten Anweisungen, um wieder in den aktuellen Besitz des Geldes zu kommen. Die Partizipialform entspricht wörtlich dem ersten Verb der vorangehenden Frage. In dieser Situationsschilderung, die schon auf das Rufen zurückblickt, wird die Ankunft des Tobias ausgespart. Der Erzählung kommt es darauf an, daß das Vorhaben in Gang gesetzt ist. Die syntaktische Anordnung legt den Akzent auf die nachfolgende Rede, die mit der Anrede einsetzt. Es folgt unmittelbar in wörtlicher Entsprechung zu 4,2 die finite Verbform ὑποδεικνύω , die in der Zeitstufe des Präsens und in ihrer Stellung am Redeeingang alle Aufmerksamkeit auf sich zieht. Was in 4,2 noch angekündigt war, wird jetzt verwirklicht. Der Inhalt der Mitteilung entspricht in seinen Angaben genau 1,14 und geht in der Präzisierung über 4,1 hinaus. Lediglich die Angabe über die verwandtschaftliche Einbindung des Gabael differiert. Die Rede wird weitergeführt mit dem Zuspruch μὴ φοβοῦ , der erneuten Anrede und einem Begründungssatz, der sich auf den Zuspruch bezieht. "Fürchte dich nicht, weil wir verarmt sind" [111]. Hier ist das Ziel der Mitteilung

1o9 Zu ἵνα mit Futur s. BDR § 369,2.

11o Daß gerade in Erwartung des Todes Patriarchen Aufträge erteilen oder ein Vermächtnis hinterlassen, ist biblisch oft bezeugt: s. z.B. Gen 24,1ff; 27,1ff; 49,28ff; Dtn 33.

111 Insgesamt sechsmal begegnet in LXX das Verbum πτωχεύειν als Äquivalent zu drei hebr. Verben. Die Bedeutung ist jeweils nuanciert: verarmen, als Bettler leben, betteln.

formuliert. Tobit will Tobias die Angst vor der Verarmung, die eine Folge seiner Erblindung ist, nehmen. Deswegen gibt er ihm Kenntnis von dem hinterlegten Geld.

Der zweite Teil der Szene ist wie der erste aus einem Handlungselement und einer Rede des Tobit gebaut. Tobit ist alleiniger Handlungsträger. Die Obereichung des Schriftstücks [112] bedeutet die Obereignung entsprechend dem Vermächtnis im Selbstgespräch. Tobit fügt zwei Aufträge an: Tobias soll sich einen Mann suchen, der ihn begleitet, und er soll sich auf den Weg machen und das Geld holen. Das ist die Konsequenz der Mitteilung. Von beiden Imperativen ist ein Versprechen des Tobit eingeschlossen, er werde dem Reisebegleiter den Lohn zahlen, solange er noch am Leben sei. Dieser kleine Temporalsatz hält über die Anspielung auf 4,2 die Erinnerung an die Not des Tobit lebendig (2,1-3,6*; 3,16f). Gegenüber Tobias geschieht die Obereignung offenbar nur bedingungsweise. Durch die Verben συμπορεύεσθαι und πορεύεσθαι ist deutlich hervorgehoben, daß dem Tobias ein Weg bevorsteht, der unverzüglich beginnen soll.

Die Ausführung des ersten Auftrags berichtet die dritte Szene (5,4-8). Personenkonstellation und Szenerie wechseln gegenüber der zweiten Szene. Die Verbform ἐπορεύθη (5,4) greift zwar auf das letzte Verb des vorangehenden Verses zurück, ist aber zunächst auf einen anderen "Weg" ausgerichtet. In Korrelation zum Imperativ ζήτησον + Objekt (5,3) steht der finale Infinitiv mit dem gleichen Objekt. Die chiastische Anordnung dieser Verbformen verschränkt sowohl Auftrag und Ausführung als auch die Suche nach einem Reisebegleiter und die solchermaßen vorbereitete Reise. Das Ergebnis der Suche wird vorgreifend mitgeteilt: Tobias fand den Rafael. Damit ist er zunächst am Ziel und hat den ersten Auftrag erfüllt. Die Namensnennung des Rafael dient auf dem Hintergrund von 3,17 als Spannungserreger, der die Frage nach dem Wie der Rettung vertieft. Mit relativischem Satzanschluß [113] ist eine Vorstellung des Rafael angefügt, der die Position des Tobias entgegengesetzt wird:

112 Die Praxis, Schriftstücke auszufertigen, ist sowohl aus alter Zeit in Mesopotamien (vgl. Codex Hammurabi § 5.7.122) wie auch seit der Zeit der hellenistischen Epoche in Ägypten (vgl. DE VAUX, Lebensordnungen I, 271; SCHUMPP, Tobias 105) bezeugt. Daß anvertrautes Eigentum besonderen Schutz erhielt, geht aus Ex 22,6ff und Lev 5,21ff hervor. Das Nomen χειρόγραφον ist Hapaxlegomenon.

113 Zum relativischen Satzanschluß s. BDR § 293,3c.

"Der war ein Engel, aber er (Tobias) wußte es nicht". Auf diesen expliziten Rückgriff folgt ein Gespräch, das die Verhandlung zwischen Tobias und Rafael wiedergibt. Tobias wendet sich direkt an Rafael und eröffnet das Gespräch mit einer Doppelfrage [114], ob er mit ihm nach Rages reisen könne und ob er sich auskenne in der Gegend. Die Fragen richten sich auf die Verfügbarkeit und Qualifikation als Reisebegleiter. Darin sieht Tobias die entscheidenden Kriterien. Die Antwort des Engels fällt positiv aus und entspricht den Fragen, jedoch mit auffälligen Veränderungen. Hatte Tobias nach der Möglichkeit der Reisebegleitung gefragt, so antwortet Rafael mit Bestimmtheit in der futurischen Verbform! Die Antwort auf die zweite Frage differiert nicht so sehr in der semantischen Verschiedenheit von ἔμπειρος εἶναι und ἐμπειρεῖν [115] als vielmehr in der Auswechselung von τόποι durch ὁδός [116]. Durch die Bezüge dieses Nomens (vgl. z.B. 3,2) verquickt Rafael in seiner Antwort Vordergrund und Hintergrund des Weges und verleiht ihm Bedeutung über die abmeßbare Wegstrecke hinaus. Unerwartet ist das dritte Element seiner Antwort mit der Auskunft, er habe bereits bei Gabael, "unserem Bruder", übernachtet. Die Berechtigung dieser Aussage "unser Bruder" liegt wohl in der stillschweigenden Voraussetzung, daß für Tobias nur ein Volksgenosse als Reisebegleiter in Frage kommt. Da Rafael den Gabael kennt, zeigt er sich in diesem Antwortelement sogar als doppelt geeignet. Die überraschende Auskunft ist aber wohl auch im Zusammenhang mit 3,17 zu sehen. Rafael führt bereits seinen Auftrag aus und stellt sich hier als Garant eines gelingenden Weges vor. Gerade die verschiedenen Zeitstufen seiner Antwort in der Abfolge: Futur - Präsens - Aorist unterstützen diese Behauptung. - Die Antwort des Tobias setzt sein Einverständnis zu Rafael voraus. Die Bitte, auf ihn zu warten, begründet er mit der Ankündigung, dem Vater Nachricht zu geben. Da der Vater den Auftrag zur Suche des Reisebegleiters gegeben hat, muß das Ergebnis auch von ihm ratifiziert werden. Rafael stimmt dem Tobias zu mit der Aufforderung, er solle gehen und sich beeilen. Schon der knappe Stil gibt zu erkennen, daß die Zeit drängt. Die Redeanteile des Rafael erweisen ihn als Autorität, die dem Tobias überlegen erscheint. In den Verbformen ἐπορεύθη (5,4) und πορεύου (5,8) ist eine Klammer gegeben, die die Szene umgreift.

---

114 Zur Fragepartikel εἰ als Einleitung der direkten Fragen vgl.BDR § 44o,3.

115 Sowohl das Adjektiv ἔμπειρος als auch das Verb ἐμπειρεῖν ist Hapaxlegomenon. In der Profangräzität wird mit ihnen das gekonnte Umgehen aufgrund von Erfahrungen ausgesagt.

116 Zu ὁδός vgl. Anm. 11. Hier dürfte das Nomen zunächst die Wegstrecke meinen, ist aber im Geflecht des Leitwortes offen für die Durchdringung mit den anderen Aspekten.

Sie kennzeichnen den Weg des Tobias vom Vater weg mit dem Auftrag zur Suche eines Reisebegleiters und zum Vater hin mit dem Ergebnis seiner Suche. So sind sie ein Vorspiel zu dem großen Weg, der in 5,5-6 angesprochen ist. -

Die vierte Szene (5,9-1o) führt zu einem Zusammentreffen aller bisher in diesem Abschnitt aufgetretenen Personen. Auf die eröffnende Situationsangabe, daß Tobias den Vater erreicht, folgt seine Mitteilung, die mit dem Aufmerksamkeitsruf ἰδού beginnt. Die perfektische Form εὕρηκα greift die dritte Szene (5,4) auf und umschreibt als Ergebnisformulierung nachholend die Position des Tobias. Er hat den Auftrag des Vaters erfüllt (5,3). Das unterstreicht die futurische Verbform συμπορεύσεται, die genau der Aufforderung in 5,3 entspricht. Lediglich die beigegebenen Pronomina sind von der zweiten in die erste Person gewechselt. Mehr als diese knappe Erfolgsmeldung, die den Spannungsbogen "Suchen - Finden" auflöst, umfaßt die Rede des Tobias nicht.
Tobits Reaktion auf diese Mitteilung hat deren doppelten Umfang. Sie besteht in einem Imperativ, von dem ein Finalsatz abhängt. Er regiert wiederum zwei indirekte Fragesätze: "Ruf ihn her zu mir, daß ich in Erfahrung bringe, aus welchem Stamm er ist und ob er zuverlässig [117] ist für die Reise mit dir!" Daß der Reisebegleiter ein Israelit ist, wird wiederum selbstverständlich vorausgesetzt. Wohl soll seine Herkunft präziser genannt werden. Sie erscheint als Voraussetzung dafür, daß einer überhaupt zuverlässig sein kann. Damit wird letztlich die Herkunft d a s Kriterium für den Reisebegleiter. Tobit geht in seinem Eignungstest weiter als Tobias (vgl. 5,5).

Es folgen drei Handlungselemente. Tobias ruft entsprechend dem Auftrag seines Vaters den Mann, der sich bereits bereit erklärt hat für diese Aufgabe der Reisebegleitung. Er wird, wie in der Anweisung des Vaters, auch hier nur mit dem Personalpronomen αὐτόν gekennzeichnet, - in Unkenntnis seines Namens und vielleicht aufgrund der Unsicherheit, ob er den Anforderungen entsprechen wird. Der Gerufene kommt. Die Verbform verweist in genauer Entsprechung zu 5,9a eindeutig darauf, daß die Bewegung zu Tobit hingeht und die Entscheidung über den weiteren Verlauf der Handlung von ihm abhängt. Es schließt sich aber nicht unmittelbar eine Redeeinleitungsformel an, sondern

117 Das Adjektiv πιστός (vertrauenswürdig, zuverlässig) greift auf den Stamm אמן (ni) zurück. Damit wird dem Reisebegleiter abgefordert, daß seine Qualitäten den Ansprüchen entsprechen (vgl. WILDBERGER, Art. אמן 183f; R. BULTMANN - A. WEISER, Art. πιστεύω , ThWNT VI, 1959, 174-23o. 183ff). In 5,6 sind bereits Voraussetzungen genannt, die die Qualifizierung als πιστός rechtfertigen.

die Notiz von der gegenseitigen Begrüßung. Damit kommt die Szene zur Ruhe und wird abgeschlossen. Gerade diese Schlußnotiz ermöglicht aber einen Neuansatz der Erzählung, die sich von diesem Ausgangspunkt der neuangesagten Personenkonstellation her entwickeln kann.

In konsequenter Fortführung bietet die fünfte Szene (5,11-13) ein Gespräch zwischen Tobit und Rafael. Tobit eröffnet das Gespräch mit der Anrede [118], setzt es fort mit einer Doppelfrage und läßt es in einer Aufforderung enden. Die Doppelfrage ist nur zur Hälfte mit der Ankündigung in 5,9 identisch. Die Frage nach der Zuverlässigkeit ist durch die Frage nach der Sippe [119] ersetzt. Der Gefragte reagiert mit einer Gegenfrage, die die Frage des Tobit aufnimmt und durch die disjunktive Konjunktion ἤ eine Alternative aufbaut [12o]. Die Verbform ζητεῖς bestimmt beide Frageteile, gehört aber als direkte Anspielung auf 5,3.4a zum Sachverhalt des zweiten Teils. Der jetzigen Absicht Tobits stellt Rafael dessen ursprüngliches Anliegen entgegen und fragt ihn, ob er nicht daran vorbeifragt. Wie stark Rafael auf den Ausgangspunkt rekurriert, zeigen die Bezüge von μίσθιος (5,12) und μισθός (5,3) sowie des Verbs συμπορεύεσθαι, das bislang nur bei der Aufforderung des Tobit (5,3) und der Erfolgsmeldung des Tobias (5,9) verwendet wurde.

In der Antwort bekennt sich Tobit zum ersten Teil der Alternative, verändert darin aber noch einmal den Frageinhalt, indem er ihn durch einen Zusatz erweitert. Er möchte neben dem Vaterhaus [121] auch den Namen [122] des Gegenübers

---

118 Während Tobit den Rafael stets mit ἄδελφε anredet (vgl. 5,11.12.14 = nach der Selbstvorstellung!), ist bei Tobias die namentliche Anrede zu beobachten (s. 6,14; 7,9).

119 πατρίς dürfte Synonym zu πατριά sein im Sinne von 'Vaterhaus' (vgl. Anm. 21).

12o Die Namenskundgabe zu verzögern oder abzulehnen, ist Kennzeichen der Boten Gottes (vgl. Gen 32,2o; Ri 13,18).

121 Zum Nomen τὸ γένος s.o. Anm. 135 zu Tob 2,3. Die dort favorisierte Bedeutung des Begriffs wird hier noch einmal bestätigt, wenn als Regel gelten kann, daß bei einer zweiteiligen Namensformel, wie sie in der Selbstvorstellungsformel des Rafael/Asarja in Tob 5,13 anzutreffen ist, der zweite Name das Kollektiv oder konkret das "Vaterhaus" bezeichnet. Asarja ist demnach Mitglied des Vaterhauses, das nach Hananja benannt ist und von ihm abstammt (s. dazu: WEINBERG, Das Bēit 'Abōt, 4o8).

122 Die Frage nach dem Namen steht im Kontext der vorgesehenen Beauftragung in einer wichtigen Angelegenheit: Der eigene Sohn und ein großes Vermögen werden dem zu Beauftragenden anvertraut. Deswegen ist es nur verständlich, wenn Tobit den Namen als einen konstitutiven Bestandteil der Persönlichkeit und die Identität des künftigen Reisebegleiters feststel-

wissen. Die präsentische Form βούλομαι betont die Aktualität seines Wunsches. Die entscheidende Verbform ἐπιγνῶναι wird aus 5,9 aufgenommen. Was er gegenüber Tobias geäußert hat, gibt er angesichts der Nachfrage des Rafael nicht auf. Damit wird unterstrichen, daß Tobit die Herkunft als das Kriterium der Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit sieht. Während er den Rafael jeweils anredet, bestreitet der Engel seine Redeanteile ohne ausdrückliche Anrede.

Rafael geht auf das zuletzt genannte Element der Aussage Tobits ein und nennt seinen Namen in einer präzisen Selbstvorstellung: "Ich bin Asarja [123], der Sohn des großen Hananja, und gehöre zu deinen Brüdern". Damit hat er die Fragen Tobits nach dem Namen, nach dem Vaterhaus und dem Stamm lückenlos beantwortet. Über die gleiche Stammesherkunft ist er mit Tobit verbunden. Nicht zufällig erscheint die Rahmung dieser Szene mit der Anrede ἄδελφε und dem Abschluß ἀδελφῶν . Sie gibt das Ergebnis des Gesprächs zu erkennen: Asarja ist ein zuverlässiger 'Bruder'. Während die Positionsklärung in der ersten Hälfte des Gesprächs für die Handlungsentwicklung retardierend wirkt, erhöht die dadurch erreichte Klärung der Identität des Reisebegleiters die Spannung, nachdem mit ihr zugleich auch ein Stück der angesagten Rettung schon eingelöst ist, da Asarjas Beauftragung keine Hindernisse mehr im Wege stehen.

Nachdem Tobit in 5,13 sein Ziel erreicht hat, redet er Asarja in der sechsten Szene (5,14-17a) mit einem längeren Redeteil an. Der Neueinsatz nach der Redeeinleitungsformel beginnt mit dem Willkommensgruß [124] und der er-

---

len will, damit er ihn beauftragen und von ihm Rechenschaft fordern kann. Wenn der Name aber auch "Exponent der Persönlichkeit" ist, wird die Namensnennung je nach ihrer Art auch zur Verheißung (s. dazu: VAN DER WOUDE, Art. שם , 939; vgl. auch: H. BIETENHARD, Art. ὄνομα , ThWNT V, 1954, 242-283).

123 Zum weiteren vorkommen des Namens ASARJA / Azarias s. 1 Kön 4,2.5; 2 Kön 15,1-7; 2 Chr 26; Jer 43,2; Dan 1-3. Die Namensbedeutung ist: Jahwe hat geholfen! (s. NOTH, Namen 175). Somit sind die Namen Rafael und Asarja von ihrer Bedeutung her eng verwandt. Auf der kompositionellen Ebene stehen sie in Entsprechung zueinander. In der Namensnennung teilt Asarja zugleich seinen Auftrag mit, ohne daß Tobit diesen Zusammenhang kennt. In diesem Kontext mag der Hinweis angebracht sein, daß die Selbstvorstellung des Asarja rein formal die Elemente einer Selbstvorstellungsformel aufweist (s. dazu: zu Tob 12,15a), jedoch nicht als solche qualifiziert werden kann, weil es sich für den Angeredeten nicht erkennbar um den Erweis eines göttlichen Gegenübers handelt. Hier hat die Vorstellung vielmehr primär genealogische Relevanz. Eine Namensverwandtschaft besteht zwischen Asarja und Elieser (s. Gen 15,2f), wobei das theophore Namenselement jeweils unterschiedlich in Art und Stellung eingetragen ist. Möglicherweise ist der Name Elieser im heutigen Textzusammenhang in Gen 24

neuten Anrede (vgl. 5,11.12b). Der prohibitive Konjunktiv (Und zürne mir nicht ...) erfährt seine Begründung in dem Kausalsatz, der die prägnanten Begriffe der Positionsklärung in 5,11.12a aufnimmt und so zurückblendet. Die Retrospektive schlägt sich auch in den Verbformen ἐζήτησα (vgl. 5,3.4.12a) und ἐπιγνῶναι (vgl. 5,9b.12b) nieder, die die Verflechtung der Szenen erkennen lassen. Mit einer abschließenden Feststellung zieht Tobit ein Resümee: "Du bist [125] mein Bruder aus der guten und edlen Generation [126]!" Damit akzeptiert er ihn ausdrücklich als Reisebegleiter seines Sohnes. Das bestätigt der Fortgang der Erzählung mit der Bitte, ihm zu sagen, welchen Lohn er ihm geben solle [127]. Schon in der zweiten Szene (vgl. 5,3) war das Thema 'Lohn' angeschnitten worden. Jetzt sollen konkrete Vereinbarungen getroffen werden. In einer rhetorischen Frage, die den Charakter des Angebotes hat, werden sie genannt. Als Tarif schlägt Tobit eine Drachme [128] pro Tag vor, dazu den Lebensunterhalt für die Reise wie sein Sohn. Vermutlich ist das kein kleinliches Angebot. Unter der Bedingung der gesunden Rückkehr will Tobit den Lohn sogar erhöhen.

---

vorausgesetzt, wenngleich der Text dafür keinen Anhalt gibt. Damit wäre eine auffällige Parallele gegeben.

124 Das Verbum ὑγιαίνειν begegnet häufig in Tob. Der Willkommensgruß in entsprechenden hebr. Wendungen ist mit dem Nomen שלום gebildet (so z.B. 2 Sam 2o,9). Auch hier wird es den Hintergrund bilden mit der Bedeutung von Wohlergehen, Glück, Zufriedenheit (s. dazu: G. GERLEMAN, Art. שלם, THAT II, 1976, 919-935. 928).

125 Das Verbum τυγχάνειν wird auch in der Bedeutung des Hilfszeitverbs εἶναι verwendet, wie hier anzunehmen ist (vgl. dazu: O. BAUERNFEIND, Art. τυγχάνω, ThWNT VIII, 1969, 238-245.24o).

126 Im Begriffsfeld "Herkunft" ist das Nomen γενεά eine neue Variante. In der Regel gibt es das hebr. Nomen דור wieder und zielt vor allem auf die Abstammung und Nachkommenschaft, die jeweils in der gleichen Zeit lebt, etwa im Sinne von Generation (s. dazu: G. GERLEMAN, Art. דור, THAT I, ²1975, 443-445; F. BÜCHSEL, Art. γενεά, ThWNT I, 1933, 66o-663). Damit ist der Rahmen des Vaterhauses überschritten. Es geht um die gleiche Generation einer Sippe bzw. eines Clans oder des Stammes.

127 Zum schwierigen Text von 5,15a s. SCHUMPP, Tobias 118.

128 Die Drachme ist eine griechische Silbermünze, deren Wert etwa dem eines halben Sekels entspricht. 6ooo Drachmen ergeben 1 Talent (vgl. 1,14). In Gen 24,22 ist die Drachme als Gewichtsangabe verwendet.

Asarjas Einverständnis wird nicht mehr in einem Redeelement ausgeführt, sondern ist in der knappen Abschlußnotiz enthalten, die besagt, daß beide sich entsprechend dem Vorschlag Tobits geeinigt haben [129]. Mit dieser Übereinkunft sind der erste Auftrag des Tobit an Tobias (5,3a) und die dort schon angelegte Lohnverhandlung hier in 5,17a abgeschlossen. Somit ist das Sprungbrett für die Ausführung des zweiten Auftrags: "Mach dich auf den Weg und hole das Geld ab"! (5,3b) gelegt.

Die neue, siebte Szene (5,17b) stellt wiederum Tobit als Redenden vor. Er fordert seinen Sohn auf, sich für den "Weg" zu rüsten. Das zweite Redeelement besteht aus einem Wunsch im Modus des Optativ und bildet einen Abschiedsgruß. Hier ist Asarja einbezogen: "Möget ihr einen guten Weg geführt werden! = Möge euer Weg gelingen"! [13o] Im unmißverständlichen Wortanklang an die Aufforderung wird sodann die Ausführung des Auftrags summarisch beschrieben, wobei das regierende Verb mit Tobias als Subjekt in transitiver Bedeutung verwendet wird. Damit ist der erste Teil der Szene deutlich abgerundet und gerahmt. Auftrag und entsprechende Ausführung sind durch Wortentsprechungen aufeinander bezogen. Der Wunsch für den "Weg", auf den sich alle Aussagen konzentrieren, wird davon gerahmt.
Im zweiten Teil der Szene zeigt sich die gleiche formale Struktur: Auftrag - Wunsch - Ausführung des Auftrages. Die Funktionsverteilung verändert sich nur im letzten Glied. Tobit ist Auftraggeber. Wie Tobias zuvor als 'sein Sohn' gekennzeichnet wurde, so Tobit jetzt als 'sein Vater'. Er fordert Tobias auf, mit dem Mann zu reisen. Der Imp. Präs. bezeichnet dabei die bevor-

---

129 Das Verbum εὐδοκεῖν kann zu verschiedenen hebr. Verben Äquivalent sein. Ein Bedeutungsbündel umgreift 'einwilligen, zustimmen, für gut befinden und auch übereinkommen' (vgl. G. SCHRENK, Art. εὐδοκέω , ThWNT II, 1935, 736-748 (737). Besonders bei absolutem Gebrauch drückt es den Gemeinschaftsakt aus. In Tob 5,17a ist das Verb positives Signal für den Beginn der Reise und konstatiert einen ersten Teilerfolg. Da der Engel Rafael der Reisebegleiter ist, wird die Zustimmung und Übereinkunft zwischen Tobit und Rafael implizit zur Zustimmung zu dem Weg, den Jahwe selbst führen will.
Wenngleich in Gen 24,26.48 demselben Verb die für Tob unwahrscheinliche Bedeutung קדד zugrunde liegt, gibt es doch eine Parallele in der Funktion der jeweiligen Aussage: Auch der Knecht Abrahams bucht einen ersten Teilerfolg und drückt durch die Geste seine Zustimmung zu dem Weg, den Jahwe ihn geführt hat, aus.

13o Das Verbum εὐοδοῦν ist wahrscheinlich eine von der LXX geschaffene Wortbildung. Ihr Ursprung läßt sich aus Tob 5,17 gut erkennen. Sie hat primär mit dem Weg zu tun (vgl.: 3x ὁδός; 2x εὐοδοῦν ; 1x πορεύεσθαι μετά; 1x συμπορεύεσθαι), wie die enge Bezogenheit all dieser Worte erweist. Das Verbum wird hier passivisch gebraucht, aber im eindeutigen Zusammenhang mit der Reise. In seiner aktiven, transitiven Bedeutung steht es

stehende einmalige Reise [131]. Sodann folgt ein doppelter Wunsch, der wie der erste Wunsch erneut Tobias und Asarja gemeinsam gilt. "Gott, der im Himmel wohnt, wird eure Reise gelingen lassen, und sein Engel soll euch begleiten". Der erste Teil des Wunsches bringt Gott, der mit einem umfangreichen Titel [132] vorgestellt wird, in Beziehung zum Weg der beiden, der durch die figura etymologica wirkungsvoll hervorgehoben ist. Während die futurische Verbform εὐοδώσει den Bogen vom Antritt der Reise bis zu ihrem guten Abschluß schlägt und das Ergebnis schon vorwegnimmt, gilt der Imperativ Aorist συμπορευθήτω [133] für den ganz konkreten Weg mit allen notwendigen Einzelschritten bis zu seinem Ende. Der sorgfältige Gebrauch der Tempora und Aktionsarten in diesem Reisesegen erweist: Der Engel konkretisiert das Tun Gottes [134]! Unterstützung findet diese Beobachtung mit den Auswirkungen für die Beschreibung des Gottesbildes noch in dem Gottestitel, der gleichsam als Vorzeichen den ganzen Satz prägt.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Gebrauch des Verbs συμπορεύεσθαι im Verlauf des ganzen Abschnitts. Es begegnet nur da, wo es nicht auf eine konkrete Person bezogen ist, sondern allgemein auf einen Reisebegleiter oder auf den Engel (vgl. 5,3.9a.12.17b). Es taucht jeweils im Munde von To-

mit Gott als Subjekt, wobei das Objekt zu einer deutlichen figura etymologica verhilft (vgl. Gen 24,21.4o.42 (48).56). So ist die Bedeutung, auch unter Berücksichtigung des hebr. Äquivalents צלח (hi), als: "eine Reise gelingen lassen, einen Weg zum guten Abschluß bringen" festzulegen (s. dazu: W. MICHAELIS, Art. εὐοδόω , ThWNT V, 1954, 113-118). Der Wortanklang an 1,3 ist nicht zufällig!

131 Zum Imperativ Präsens vgl. BDR 336,3.

132 Die singuläre Gottesbezeichnung ist eng verwandt mit dem Titel "Gott des Himmels" (vgl. Gen 24,7; 2 Chr 2o,6; Esr 1,2; 5,11f; 6,9f; Jdt 5,8; 6,19; 11,17; Ps 2,4; 136,26; Jon 1,9; Dan 2,18f.37.44; 4,37) und dürfte relativ spät entstanden sein. Gott wird damit auch der ferne Gott. Die Betonung der Transzendenz Gottes ist schon in 3,2.11 zu beobachten gewesen.

133 Zum Imperativ Aorist vgl. BDR 337,2.

134 Die Konstruktion des Reisesegens zeigt Jahwe als Helfergott, der mittelbar über den Engel helfend eingreift. Dem entspricht genau der Name Asarja. Das Verb עזר mit Gott als Subjekt begegnet auffallend häufig in Ps, Dtjes, 1/2 Chr und signalisiert eine entsprechende Tendenz frühjüdischer Theologie, die nicht mehr vom unmittelbar eingreifenden und rettenden Handeln Gottes spricht, sondern vom fernen Gott, der hilft, vermittelt durch bestimmte Gestalten (vgl. U. BERGMANN, Art. עזר , THAT II, 1976, 256-259). Eine ähnliche Beobachtung gilt für das Buch Judit (vgl. ZENGER, Judit 479).
Eine wichtige inhaltliche Parallele zu diesem Reisesegen findet sich in Gen 24,7.4o, wo beide Wünsche ähnlich wiederkehren.

bit, Tobias, Rafael auf. Im Gegenüber mit dem konkreten Reisebegleiter hingegen wird auffällig das Verb πορεύεσθαι μετά verwendet, jeweils wieder im Munde von Tobias, Rafael, Tobit (vgl. 5,5.6.9b.17b). Damit ist über den Gebrauch der Verben angezeigt, daß der Reisebegleiter mit dem Engel Gottes identisch ist!

Der anschließende Bericht ist nicht nur Entsprechung zum Auftrag des Tobit, sondern zugleich auch der erste Schritt auf dem Weg, für den Tobit seinen Wunsch gesagt und den er veranlaßt hat. In der Tautologie ἐξῆλθαν ... ἀπελθεῖν wird sowohl das Fortgehen von Tobit (im Gegensatz zu 5,9.1o εἰσελθεῖν) als auch der Aufbruch zur Reise mit besonderer Eindringlichkeit ausgedrückt. Die Gemeinsamkeit von Tobias und Rafael wird hervorgehoben. Zugleich ist damit die Personenkonstellation der weiteren Erzählung angedeutet. Zum Subjekt "Hund" [135] fehlt eine Verbform, die aber aus dem ersten Satzteil leicht angepaßt und als zeugmatische Konstruktion [136] verstanden werden kann. Παιδάριον ist die Diminuitivform für die sonstige Bezeichnung des Tobias. Diese Szene beendet deutlich den Abschnitt und weist auf neues Geschehen hin, das im Auftrag des Tobit (5,3) bereits angestoßen war.

---

135 Der Hund erfuhr in der Antike eine unterschiedliche Bewertung. Während er im Alten Orient nicht sehr geschätzt war, gehört er im Bereich der hellenistischen Kultur zu den Haustieren (s. dazu: O. MICHEL, Art. ThWNT III, 1938, 11oo-11o4; STUMMER/GROSS, Tobit 5oo). Dieser Erzählzug betont die Alltäglichkeit des Geschehens, in das der Engel sich hat einbinden lassen. Möglicherweise spielt noch eine interessante Darstellung des Hundes in Sumer eine Rolle, und zwar im Zusammenhang der Heilkunst. Als Heilgötter werden Ninurta und besonders seine Frau Gula angesehen und verehrt. "Ihr Emblem war der Hund, der auf den bildlichen Darstellungen von ihr neben ihrem Throne kauert" (B. MEISSNER, Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, 284). Möglicherweise schlägt in der Notiz 5,17b eine Erinnerung an solche alten und weitverbreiteten Darstellungen durch. Der Hund des Tobias würde dann einen verstärkenden Hinweis auf den Auftrag an Rafael zur Heilung (3,17) geben. Dazu würde passen, daß der Hund auf der Reise nicht mehr erwähnt wird, wohl aber in 11,4 unmittelbar vor der Heilung des Tobit. Damit wäre der Symbol- und Signalcharakter dieser korrespondierenden Notizen bestätigt. Zumindest aber kann man den Hund als Begleitsymbol der Treue verstehen.

136 Zum Begriff s.: G. VON WILPERT, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart [5]1969, 863f.

1.32 *Zusammenfassung*

Die Organisation des Abschnitts 4,1-5,17* läßt vielfache Aspekte erkennen. Auf der szenischen Ebene, die vor allem die jeweiligen Personenkonstellationen hervorhebt, erweist sich die vierte Szene (5,9-1o) als Mittelszene. Jeweils die zweite (4,3a.2o*.21a; 5,3) und sechste (5,14-17a*) sowie die dritte (5,4-8) und fünfte Szene (5,11-13) sind durch ihre parallele Struktur (Rede des Einzelnen bzw. Gespräch mit kleinsten Handlungselementen) und aufgrund der Korrespondenz durch Stichwortentsprechung (μισθός / ζητεῖν und Rafael - Asarja / ζητεῖν) eng aufeinanderbezogen und legen sich wie zwei Ringe um diese Szene. Sie beginnt nachholend mit dem Ergebnis der Suche des Tobias und fährt fort mit einem neuen Auftrag, der vorgreifend die folgenden Szenen programmiert. Zwar zeigen die Bewegungsabläufe Tobit als zentrale Handlungsperson, da weithin die Handlungsimpulse von ihm ausgehen und bei ihm wieder anlangen,dennoch aber ist Rafaels Kommen (5,1o) auf der Ebene der Handlungsträger Mittelelement und Kernpunkt. Das deckt einen weiteren Zug auf: Letztlich beherrscht Rafael das Geschehen des Abschnittes, obgleich er der Gerufene und in Dienst Genommene ist (vgl. 5,6: Kennen des Weges, Kennen des Gabael; 5,12: Gegenfrage, Name in Entsprechung zu Rafael, komplette Antwort). Während Tobit und Tobias vordergründig als die eigentlich Handelnden auftreten und Rafael in ihren Plan zu passen scheint, verhält es sich genau umgekehrt. Sie wissen nicht, wie sie schon gelenkt werden und in den Entschluß Gottes hineinwirken bzw. an der Sendung Rafaels mitarbeiten (vgl. die Beobachtungen zum Verb συμπορεύεσθαι). Dieses literarische Mittel der vertauschten Rollen steht im Dienst eines theologischen Konzeptes.

Nicht unabhängig davon wird durch den Zeitfaktor eine andere Perspektive eröffnet. In den strukturell parallelen Szenen (5,4-8) und (5,11-13) werden die Gespräche zwischen Tobias bzw. Tobit und Rafael zeitdeckend erzählt. Da in den anderen Szenen stärker mit Sprung- und Schrittraffung gearbeitet wird und sie dazu vorgreifend bzw. nachholend die Gespräche hervorheben (vgl. z.B. ζήτησον 5,3 und εὕρηκα 5,9 sowie die Reihe des Verbs ἐπιγνῶναι 5,9.12. 14), liegt hier ein starker Akzent in den Dialogen. Dadurch wird ebenfalls die Oberlegenheit des Rafael herausgestellt. Denn wenn in den Gesprächen die Kriterien für die Eignung als Reisebegleiter erfragt und geprüft werden und sich zeigt, daß in Rafael/Asarja der ideale Reisebegleiter gefunden und die Garantie für einen guten Verlauf der Reise gegeben ist, kann die Betonung nur hier liegen.

Der dramatische Akzent wird in die siebte Szene gelegt, wo über das Verb συμπορεύεσθαι aus dem Munde Tobits die unwissende Aufdeckung der Identität des Reisebegleiters geschieht. Von hier aus zeigt sich die Doppelbödigkeit im Spiel mit Vordergrund und Hintergrund. Neben der ersten Szene (4,1-2) sorgt auch die siebte (5,17b) für die Einbindung des Abschnitts in den Zusammenhang. Hier findet der Abschnitt seinen Höhepunkt, der über die Schaltstellen der ersten und vierten Szene (5,9-1o) vorbereitet ist. In dieser Schlußszene werden die verschiedenen Perspektiven wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt: die Aufdeckung der Identität von idealem Reisebegleiter und Engel; die Zusage eines guten Weges (vgl. 5,6); der Beginn des zweiten Auftrags aus 5,3. Das Strukturmuster des Abschnittes stellt sich so dar:

Die Werbung und Beauftragung eines Reisegefährten (4,1 - 5,17*)

---

1. Die Erinnerung und der Plan des Tobit (4,1-2)
2. Mitteilung und Auftrag an Tobias (4,3a.2o*.21a; 5,3)
3. Das Zusammentreffen von Tobias und Rafael (5,4-8)
4. Der Bericht des Tobias und das Zusammentreffen von Tobit und Rafael (5,9-1o)
5. Das Gespräch zwischen Tobit und Rafael (5,11-13)
6. Die Annahme des Rafael und Lohnabsprache (5,14-17a*)
7. Die Entsendung des Tobias und Rafael (5,17b)

1.4 *Die Reise von Ninive nach Ekbatana 6,1 - 7,8**

1.41 *Der Abschnitt 6,1 - 7,8**

Aufgrund von drei aufeinanderfolgenden Reisenotizen (6,1.6; 7,1) gibt sich der Abschnitt 6,1-7,8* als Einheit zu erkennen. In ihm ist der Weg von Ninive, dem Handlungsort des ersten Teils der Rahmenerzählung I (1,3-3,6*) und der Anwerbung des Rafael (4,1-5,17*), nach Ekbatana, wo sich das Geschehen des zweiten Teils der Rahmenerzählung I ereignet, beschrieben. Damit gelingt eine Verbindung der zentralen Orte. Die Reisenotizen lassen zudem eine kontinuierliche, lineare Entwicklung im Zeitablauf erkennen. Der Weg wird in drei Stationen aufgeteilt, die jeweils einem Abschnitt auf der literarischen Ebene entsprechen. Dem jeweiligen Abschnittseingang, der durchgängig mit einem Verbum des Gehens gestaltet ist, korrespondiert eine Abschlußnotiz, die den Spannungsbogen des Geschehens auflöst. Die Personenkonstellation Tobias /

Rafael bleibt dominant. Wo weitere Handlungsträger hinzugelangen, wird aus der Perspektive der beiden erzählt. In 6,1 läßt sich sowohl die Einbindung in den Zusammenhang im Anschluß an 5,17 als auch der Neueinsatz erkennen, der durch die Übergangspartikel δέ in Verbindung mit dem bestimmenden Satzsubjekt, das sich als substantiviertes Partizip ohne konkrete Angabe leicht aus 5,17b identifizieren läßt, markiert ist. Ankunft und Aufnahme in Ekbatana sind der inhaltliche und formale Abschluß der Reise.

a. Das Geschehnis am Tigris 6,1-5

Der erste Abschnitt der Reiseerzählung umfaßt die Verse 6,1-5. Sie sind einander zugeordnet durch die Ortsangabe 6,1 sowie durch die Konstellation der Handlungsträger Tobias, Engel, Fisch. Der szenische Aufbau zeigt eine fünffache Aufgliederung.
Während im vorangehenden Szenenabschnitt (5,17b) Tobit der entscheidende Handlungsträger war, verweist das pluralische Satzsubjekt der ersten Szene 6,1 auf eine neue Ereigniskette, deren Initiatoren und Hauptpersonen die jetzt implizit genannten Tobias und Rafael sind. Zusammen mit dem Objekt τὴν ὁδόν bildet das substantivierte Partizip eine figura etymologica, die die Verklammerung dieses Abschnittseingangs mit dem vorherigen Abschnittsende bildet und dadurch sowohl Abschiedswunsch als auch Reisesegen des Tobit präsentiert. Wenn jetzt die aktuelle Situation des "Weges" eingetreten ist, wird sich zeigen, in welcher Weise die Worte des Tobit Wirklichkeit werden. Die erste finite Verbform ist mit einer Zeit- und Ortsangabe verbunden. Die Zeitbestimmung "am Abend" [137] steht ohne konkurrierende oder ergänzende Notiz im bisherigen Erzählzusammenhang dar. Mehr als ein präziser Zeitablauf soll aber betont werden, wie sehr die Reise und damit die Hilfe drängt (vgl. 5,8). Die Angabe "an den Tigris" [138] dient an dieser Stelle nicht der Be-

137 Zur Unterbrechung der Reise am Abend vgl. Gen 19,1; Ex 16,6; Ri 19, 11ff.

138 Da Ninive auf der Ostseite des Tigris liegt, bringt die Angabe von 6,1 Unstimmigkeiten in den natürlichen Verlauf einer Reiseroute Ninive - Ekbatana oder Ninive - Rages. Auf diesen Wegen ist als erster Fluß der "Obere Zab" zu überqueren (vgl. dazu: SCHUMPP, Tobias 126-128; STUMMER/GROSS, Tobit 5oof). Der gesamte biblische Befund gibt kaum einen Hinweis zu einer Erklärung. Möglicherweise dient die Angabe lediglich dazu, einen "großen" und darum bekannten Fluß (vgl. Dan 1o,4 - Gen 2,14; Jdt 1,6; Sir 24,25) als Szenerie für einen großen Fisch (s. καταπίνειν) vorzubereiten.

schreibung der Reiseroute, sondern der Vorbereitung der weiteren Ereignisse. Daß die beiden am Tigris übernachten [139], unterstreicht die Wegsituation. Nachdem in 4,1-5,17* die wahre Existenz des Reisebegleiters aufgedeckt ist, die den am Geschehen beteiligten Personen verborgen bleibt, überrascht es nicht, daß durch die Tätigkeiten des Wanderns und Übernachtens die reale Existenz des begleitenden Engels betont wird. Somit ist in wenigen Strichen die Szenerie für ein Geschehen entworfen.

Die zweite Szene (6,2) wendet sich Tobias zu, der schon in 5,17b als παιδάριον bezeichnet war. Vermutlich setzt diese Szene die Übernachtung voraus und verlagert das folgende Geschehen unausgesprochen in den Morgen. Dafür gibt es jedoch keinen verbalen Anhaltspunkt, außer der Nachordnung nach der Übernachtungsnotiz. Der Ausgangspunkt der Szene liegt darin, daß Tobias zum Fluß, der jetzt nicht mehr mit Namen genannt wird, hinabsteigt, um sich zu waschen [14o]. Dieses Vorhaben kommt nicht zur Ausführung, weil ihm eine andere Bewegung mit einem Fisch [141] als Subjekt entgegengesetzt wird. Er springt aus dem Fluß hoch und will den Jungen verschlingen. Beide, den jeweiligen Subjekten zugeordneten Szenenhälften sind planvoll aufeinanderhin komponiert. Die Bewegungsrichtung ist genau gegenläufig (κατέβη - ἀνεπήδησεν). Die Kontrastierung der Verbformen deutet die darin liegende Unter-

139 Die Übernachtung im Haus anzubieten, ist eine selbstverständliche Pflicht der Gastfreundschaft (vgl. Ri 18,3; 19,1ff; Rut3,13; Ijob 32, 32). In Ausnahmesituationen gibt es die Übernachtung im Freien (s. z.B. 2 Sam 17,16; Neh 4,16; Ps 55,8).

14o Das Verbum περικλύζεσθαι = sich umspülen lassen, sich waschen begegnet in LXX nur Tob 6,2 und Jdt 1o,3.

141 Die generelle Bezeichnung "Fisch" gibt keine näheren Auskünfte über seine Art und Größe. Er ist vor allem durch seine Absicht gekennzeichnet. Das Verbum καταπίνειν entspricht dem hebr. בלע in der Bedeutung 'verschlingen' (vgl. Num 16,3o.32; Jon 2,1). Damit ist der Fisch hier als Symbol einer großen Macht gezeichnet, die aus der (dunklen) Tiefe des Flusses hochspringt. Gerade die unbestimmte Angabe zeigt, daß es nicht um die zoologische Identifizierung des Fisches gehen kann, und er sich allen derartigen Versuchen entzieht (s. dazu: W. VON SODEN, Fischgalle als Heilmittel für Augen, AfO (21) 1966, 81f; J.G. BOTTERWECK, Art. דג, ThWAT II, 1977, 138-147). Da der Angriff des Fisches dem Tobias gilt (vgl. dagegen die Textrezension S, die nur vom Fuß des Tobias spricht), muß er das Eingreifen Rafaels provozieren, der als Reisebegleiter zunächst für eine gesunde Rückkehr verantwortlich ist (vgl. 5,16).

brechung der ersten Bewegung als Oberlegenheit des zweiten Subjektes. Beiden Subjekten wird ein Vorhaben mit finalem Infinitiv zugeschrieben, das jedoch noch nicht zur Ausführung kommt. Wohl gibt die syntaktische Anordnung deutlich zu erkennen, wem die größere Möglichkeit eingeräumt wird: Dem Fisch sind zwei Verbformen zugeordnet, Tobias nur eine. Tobias wird zudem ausdrücklich als Objekt des Fisches genannt, während er selbst keine Absicht bekundet, mit dem Fisch zu tun zu bekommen. Da das Nomen τὸ παιδάριον in dieser Form mit Artikel als Subjekt und Objekt die Szene rahmt, ist damit herausgestellt, daß es um Tobias geht, und zwar um seine Gefährdung durch den überlegenen Fisch. Die nächste Szene läßt erwarten, daß eine Entscheidung fällt. Die Anweisung des Engels in der dritten Szene (6,3) greift in die Erstarrung ein,die durch die syntaktisch-stilistische Formung von 6,2 gegeben scheint. Auffällig ist der Satzbeginn. Neben der adversativen Konjunktion δέ ist die Funktionsbezeichnung ὁ ἄγγελος ein Signal: Damit wechselt der Erzähler seine Erzählperspektive und spielt auf die Oberlegenheit des Engels an. Der Redeeinleitungsformel folgt ein kurzer Imperativ: "Packe den Fisch"!, der genau in den Moment der Gefahr hineingestellt ist. Die Fortsetzung in der zweiten Szenenhälfte bietet die Reaktion des Tobias und zeigt, wie er durch die Anweisung des Engels unmittelbar zum Handeln ermächtigt wird [142]. Die Waagschale der Oberlegenheit senkt sich zugunsten des Jungen. Er faßt den Fisch und wirft ihn hinauf auf das Land. Gerade weil alle Zwischenelemente (etwa das Hören der Anweisung u.ä.) ausgespart sind, und sich diese ganz und gar nicht spektakuläre Handlung an das Wort des Engels anschließt, wird das κρατεῖν [143] des Tobias als Entsprechung eben dieser Aufforderung herausgestellt. Die Verbform ἐκράτησεν entspricht inhaltlich dem vorliegenden Imperativ, variiert jedoch beziehungsreich im Wortgebrauch, insofern hier die gewonnene Stärke mitanklingt. Im Kontrast zu κατέβη (6,2) markiert ἀνέβαλεν den Standort des

142 Daß das Wort des Engels unmittelbar befolgt wird, ist auch sonst in der biblischen Tradition durchgängig zu beobachten. Vgl. z.B. Gen 22, 11; Ri 6,2o; 13,16ff; 2 Kön 1,3.

143 Das Verbum κρατεῖν entspricht dem hebr. חזק (hi) und betont die kausative Bedeutung zum Grundstamm 'festsein' mit 'festhalten, ergreifen'. Im vorliegenden Zusammenhang ist damit angedeutet, daß die Anweisung des Rafael ein "Fest-werden" des Tobias bewirkt, das wiederum das Ergreifen ermöglicht. Damit ist er über die Rezeption der Anweisung selber zum rettenden Handeln ermächtigt. In Gen 19,16 ergreifen (ἐκράτησαν) die Engel selbst die Hand des Lot und retten ihn durch dieses Handeln.

Tobias unten am/im Fluß. Diese so beschriebene Gegenbewegung kennzeichnet in ihrer metaphorischen Bedeutung die existentielle Situation des Tobias: Am Tiefpunkt des drohenden Verschlungenwerdens geschieht durch das Wort des Engels und sein eigenes Handeln die Wende. Die Satzstellung von 6,3b zeigt den Jungen in Mittelposition, während seine Handlungsschritte sich je in der Oberwältigung des Fisches entsprechen. Daß der Fisch zuletzt auf dem Land, d.h. dem Trockenen liegt, bedeutet für ihn den Tod und zeigt seine Niederlage. Die Entscheidung in der Auseinandersetzung zwischen Fisch und Tobias fällt im Zusammenspiel von Rafael und Tobias, das auf der Ebene des Wortes abrollt und sich in die Handlung ummünzt. Das gehörte und befolgte Wort des Engels ist die Kraft des Tobias.

Die vierte Szene (6,4) ist von einem Redeelement des Engels ausgefüllt. Auf die Redeeinleitung mit der erneuten ausdrücklichen Funktionsbezeichnung folgt eine umfangreiche Anweisung. Tobias soll zunächst den Fisch aufschneiden. Das entsprechende Verbum [144] ist die gegenbildliche Entsprechung zum Verschlingen und bestätigt die Wende in der Auseinandersetzung. Die nachfolgende Partizipialform λαβών ist als selbständige Aufforderung zu verstehen [145]. Tobias soll Herz, Leber und Galle des Fisches nehmen. In der Anordnung der Verbformen spiegelt sich genau der Handlungsablauf wider. Abgeschlossen wird die Reihe der Aufforderungen durch den Auftrag, diese Eingeweide [146] sorgfältig aufzubewahren. In ihrer Stellung nach 6,3 löst diese Reihe von Imperativen die Erwartung aus, daß sie einen ähnlichen Effekt haben werden wie die Anweisung in 6,3, wenngleich der Sinn der Imperative jetzt nicht offenliegt. Sie deuten noch unbekannte Ereignisse an. Deswegen kann dieser Satz als "zukunftsungewisse Vorausdeutung" [147] verstanden werden. Er ist dadurch besonders akzentuiert.

---

144 Das Verbum ἀνατέμνειν ist Hapaxlegomenon.

145 Zur möglichen Selbständigkeit des Partizips s. BDR § 468,4.

146 Fische und ihre Eingeweide werden sowohl in Ägypten als auch in Mesopotamien zur Herstellung von Medikamenten und zur Abwehr von Dämonen verwendet (s. BOTTERWECK, Art. דג , 14o-143; VON SODEN, Fischgalle 81f). Daß hier in Tob die mögliche Verwendung nicht expliziert wird, liegt vermutlich an allgemein bekannten Tatsachen. Es hat aber auch erzähltechnische Funktion. Denn dadurch ergibt sich eine erzählerische Spannung, die die Handlungselemente des ganzen Buches miteinander verwebt.

147 Zum Begriff s. LÄMMERT, Bauformen 143; VOGT, Bauelemente 238.

In der fünften Szene (6,5) vervollständigt sich bereits zum zweitenmal das gleiche Geschehensmuster: Der Engel gibt einen Befehl, Tobias nimmt ihn fraglos an und führt ihn aus. Dieser Vorgang wird ausdrücklich in einer Ausführungsformel [148] festgehalten und rechtfertigt die Eigenständigkeit der Szene deswegen, weil die Korrelation von Auftrag und Geschehen nachdrücklich herausgehoben wird. Mit der Bemerkung, daß sie den Fisch braten und essen, endet die Szene wie auch der Abschnitt. Wie in 6,1 begegnet hier wieder die pluralische Verbform, die auch Rafael in das Geschehen des menschlichen Alltags einbezieht und zum Beweis seiner greifbaren Existenz dient. Dabei ist die Stellung dieser Notiz unmittelbar nach der Nennung des ἄγγελος beziehungsreich. Der Fisch ist keine Bedrohung mehr, er ist gebändigt und überwältigt. Das zeigt sich darin, daß er gegessen wird. Er gibt vielmehr jetzt als Nahrung die Kraft für den Weg, der in 6,6 wieder angesprochen wird.

148 Zur Verwendung der Ausführungsformel im AT s. R. PESCH, Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäusevangelium. Redaktionsgeschichtliche und exegetische Beobachtungen, BZ NF 1o (1966) 22o-245; 11 (1967) 79-95; ferner: P. WEIMAR, Hoffnung auf Zukunft. Studien zur Tradition und Redaktion im priesterschriftlichen Exodus-Bericht in Ex 1-12, Diss. masch. Freiburg/Brsg. 1971/72. - Die Bestandsaufnahme und Beschreibung der Grundformen der Formel bei WEIMAR, Hoffnung auf Zukunft, 247-251 zeigt,daß die Ausführungsformel in Tob 6,5 der zweigliedrigen Form zuzurechnen ist, und zwar der dort zuerst genannten Variante, die im ersten Glied einen Narrativ von עשה (vgl. καὶ ἐποίησεν) + Subjekt (vgl. τὸ παιδάριον) aufweist, im zweiten Glied dann einen Konjunktionalsatz, der mit z.B. כאשר (vgl. ὡς) eingeleitet und z.B. אמר (vgl. εἶπεν) als Prädikat und Objekt (vgl. αὐτῷ) und Subjekt (vgl. ὁ ἄγγελος) fortgeführt wird. Vgl. zum Vorkommen von εἶπεν Gen 43,17; Ex 17,1o; Num 23,2.3o, wo freilich die Befehlsgemäßheit je mit wechselnden Konjunktionen ausgedrückt wird. Rafael als der Bote Gottes wird auffällig als Auftraggeber am Schluß der Formel genannt. Er steht gleichsam an Gottes Stelle, wie ein Vergleich mit den übrigen Ausführungsformeln zeigen kann. Dem entspricht, daß die Ausführung in genauer Entsprechung zum Auftrag vollzogen wird. Damit ist der Weg frei, daß der hinter dem Auftrag verborgene Wille Jahwes (vgl. 3,17) sich durchsetzen kann. Außerdem ist die Plazierung dieser Formel aufschlußreich: Sie schließt sich an die zunächst unverständlich bleibende Anweisung, den Fisch aufzuschneiden und die zentralen Organe herauszunehmen, an. Durch die nachfolgende Formel aber wird diese Anweisung in ihrem geheimnisvollen Charakter göttlicher Herkunft herausgehoben. Aufgrund dieses Zusammenhangs kann Tobias gleichsam 'blind' gehorchen. Von diesem Tatbestand her läßt sich m.E. noch einmal die literarkritische Aussonderung der Verse 6,7-1o rechtfertigen. - Die Ausführungsformel Tob 6,5 ist bei PESCH, Ausführungsformel, nicht berücksichtigt.

Wie der szenische Aufbau erkennen läßt, geht die Erzählung streng an dem Geschehen entlang. Lediglich für die vierte Szene (6,4) ist denkbar, daß sie im Rahmen dieser Szene fehlen könnte; sie hat aber ihre Funktion im Gesamt der Erzählung. Auf der szenischen Ebene erweist sich die dritte Szene (6,3) als Zentrum. Die erste (6,1) und die fünfte Szene (6,5) entsprechen sich aufgrund ihres Charakters als Exposition und Schluß. In ihnen dokumentiert die pluralische Verbform das Miteinander von Tobias und Rafael. Die zweite und vierte Szene sind durch die gegenbildliche Entsprechung (Vorhaben des Fisches - Auftrag für Tobias) aufeinander hingeordnet. Somit legen sich diese Szenen wie zwei Ringe um das Zentrum 6,3, das durch die Bewegungsabläufe zusätzlich hervorgehoben wird. Das dramatische Geschehen, das die Wende bringt, findet dort statt, wohin Tobias hinabgestiegen ist. Anfang und Ende des Abschnitts setzen als Szenerie das feste, höher gelegene Ufer voraus.
Mit der szenischen Ebene verbunden und durchdrungen ist die Ebene der Handlungsträger, die genau aufzeigt, durch welche Handlung die Entscheidung fällt. Präzis in der Mitte liegt die Anweisung Rafaels an Tobias (6,3a). Damit ist die dominierende Stellung des Engels erneut betont (vgl. 4,1-5,17*) und deutlich gemacht, worauf das Geschehen sich gründet.

Mit Hilfe des Zeitfaktors wird vor allem die vierte Szene betont. Die Raffungsintensität verringert sich schrittweise in den Szenen über Sprung-, Schrittraffung, Rede und Schrittraffung, wo Erzählzeit und erzählte Zeit sich schon stark annähern, bishin zum zeitdeckenden Erzählen in 6,4. Die Betonung dieser vierten Szene gründet in ihrer vorausweisenden Funktion. Damit bekundet der Erzähler vornehmlich sein Interesse am Stoff und dem Fortgang der Erzählung. Dennoch liegt das Hauptgewicht des Abschnitts in der dritten Szene. Denn der Autor orientiert sich vor allem an den Handlungsfiguren und ihrem Zueinander. Da Tobias durch Rafael zu bisher ungeahnter Kraft hingeführt wird, hat dieser Abschnitt Signalfunktion für den ganzen Weg.

b. Der Plan Rafaels zur Heirat von Tobias und Sara 6,6-19*

Die Reisenotiz 6,6 zeigt sowohl die Fortsetzung der Erzählung als auch einen Neubeginn an. Zusammen mit der Abschlußnotiz in 6,19 rahmt sie ein Gespräch zwischen Rafael und Tobias. Die Einheit des Ortes, der Zeit, des Personenkreises und des Themas bleibt dabei deutlich gewahrt. Die Redeeinleitungsformeln bilden klare Struktursignale, so daß sich der szenische Aufbau

leicht erkennen läßt. Einschließlich der rahmenden Notizen ergeben sich fünf Elemente.
Die pluralische Reisenotiz 6,6 greift auf die Wegsituation (s. 5,17; 6,1) zurück und verlängert sie. In ihrer Stellung nach dem ersten Abschnitt 6,1-5 schließt sie die neuen Bedingungen ein, die sich aus dem Fischerlebnis ergeben haben. Zunächst erscheint die Stadt Ekbatana, die aus 3,7ff bereits bekannt ist, nur als Orientierungspunkt einer sonst nicht weiter beschriebenen Reiseroute nach Rages. In der Nähe von Ekbatana setzt ein neues Geschehen ein, dessen Entfaltung den folgenden Szenen vorbehalten ist. Erneut ist stark betont, daß "beide" wanderten, daß auch der Engel leibhaftig präsent ist und wie Tobias den Weg hinter sich bringt.

Mit einer Redeeinleitung beginnt die zweite Szene (6,7*.11-12). Wenn sie durch die Rede des ἄγγελος eröffnet wird, ist das ein deutlicher Hinweis darauf,daß hier wiederum göttliches Geschehen wirksam werden wird, freilich auf einer Ebene, die dem παιδάριον [149] nicht den Durchblick gewährt (vgl. 6,3). Auf die einfache Anrede folgen zwei Aussagereihen, die unter formalem Aspekt je nach dem gleichen Muster gestaltet sind: Ankündigung und zweimalige Feststellung, die die Funktion der Begründung übernimmt. Auch inhaltlich-thematisch konvergieren die entsprechenden Einzelelemente der Aussagereihen. In der ersten Aussagereihe steht Raguel im Mittelpunkt, in der zweiten seine Tochter Sara. Die Ankündigung "Heute werden wir bei Raguel übernachten" ist zunächst unverdächtig, da sie für eine Station der nach Rages geplanten Reise gelten kann. Neben dem gemeinsamen Tun der beiden (vgl. 6,1) klingt auch an, daß in der Quartierbeschaffung eine Aufgabe des gedungenen Reisebegleiters besteht. Der Name Raguel ist aus dem Zusammenhang 3,7ff bekannt, jedoch nicht für Tobias. Darum dient die Ankündigung als Anstoß für zwei Feststellungen, die ihr in der Funktion der Begründung nachgestellt sind und mit einem καί- explicativum [15o] eingeleitet sind (6,11). Von Raguel her zieht Rafael die Linie zu Tobias und teilt ihm mit, der sei nämlich sein naher Verwandter [151], und darüber hinaus: er habe als einziges Kind eine

149 Das Nomen τὸ παιδάριονbegegnet lediglich in 5,17; 6,2.2.3; 6,5.11.14. Mit der Ankunft in Ekbatana wird diese Bezeichnung fallengelassen. Möglicherweise ist damit angezeigt, daß Tobias nach dem "Weg" und der Unterweisung durch Rafael (s. 6,1-5; 6,6-19) "erwachsen" ist.

15o Zum καί- explicativum s. BDR § 442,6.

151 Der Gebrauch von συγγενής überwiegt deutlich in den deuterokanonischen Schriften und kennt mehrere Nuancen. Hier in Tob 6,11 ist der enge Verwandte bezeichnet (s. W. MICHAELIS, Art. συγγενής , ThWNT VII, 1964,

Tochter namens Sara (vgl. 3,15). Der Sinn dieser Feststellungen wird erst im weiteren Verlauf der Rede geklärt. Die Nennung Ekbatanas hat rückblickend Signalcharakter, da die geplante Verbindung (s. 3,17) ihrer Verwirklichung näherzukommen scheint. Aufbauend auf 6,11 teilt die zweite Ankündigung 6,12 die Absicht des Engels mit, für Tobias die Brautwerbung um Sara zu übernehmen [152], damit sie ihm zur Frau gegeben werde [153]. Dieses Vorhaben begründet der Engel damit, daß dem Tobias Sara als Erbe zustehe [154]. Die Berechtigung dieser Begründung wird in zwei Feststellungen expliziert, die genau mit den entsprechenden Elementen in 6,11 konvergieren. Zunächst geht es um das Verwandtschaftsverhältnis. Nicht mehr die Linie Raguel - Tobias ist wichtig, sondern daraus hervorgehend die gleiche familiäre Herkunft von Tobias und Sara: "Du bist nämlich der einzige aus ihrer Familie" [155]. Zu ergänzen wäre: der sie erben kann. Denn diese Feststellung ist in enger Verbindung mit dem vorangehenden Begründungselement zu sehen. Rafael gibt sich

---

736-742). Demnach sind Raguel und Tobit durch gemeinsame patrilineare Abstammung verbunden (s. 2 Makk 5,6; 8,1; 12,39; 15,18).

152 Typisch für die Koine ist die Konstruktion des von einem Verbum des Sagens (λαλήσω) abhängigen, substantivierten (A)cI, in dem der Infinitiv finalen Sinn erhält. - Der Gebrauch von λαλεῖν in Tob 6,12 mit persönlichem Sprecher entspricht dem hebr. דבר (pi) (vgl. GERLEMAN, Art. דבר, 435f). Hier zielt das Verbum die Brautwerbung an. Sie geschieht in der Regel durch den Vater des heiratsfähigen Sohnes (s. Ri 14,2ff). Nur in Gen 24 wird das Auftreten eines Brautwerbers erzählt, der allerdings für den Vater steht und in seinem Auftrag handelt. Aus 6,16a läßt sich erschließen, daß auch Rafael im Sinne des Vaters Tobit für dessen Sohn Tobias handelt.

153 Die Wortverbindung διδόναι εἰς γυναῖκα begegnet in der Tobit-Grunderzählung nur 6,12 und ähnlich 6,15 (vgl. noch: 6,13.16; 7,11). Als Entsprechung gilt γυναῖκα λαμβάνειν in 1,9; 6,16a; ähnlich 7,1o; 8,7 (vgl. auch: 4,12.13). Diese Wortverbindung tritt häufig in Gen 24 auf (Gen 24, 3.4.7.37.38.4o.67).

154 Σοὶ ἐπιβάλλει ἡ κληρονομία αὐτῆς (6,12) wird in der Regel übersetzt mit: "... dir steht ihr Erbe (Erbteil) zu". So: M. LÖHR, Das Buch Tobit in: E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, Darmstadt [2]1962, 135-147.141; SCHUMPP, Tobias 125.138; BÜCKERS, Tobias 216; STUMMER/GROSS, Tobit 5o2; EÜ (198o)z.St; ZÜRCHER BIBEL (1978) z.St. Der Genitiv αὐτῆς kann aber auch als Genitivus obiectivus verstanden werden, so daß Sara selbst der Gegenstand des Erbes ist. Dieses Verständnis der Konstruktion, dem die Übersetzung "denn dir steht Sara als Erbe zu" entspricht, scheint hier wahrscheinlich. Es kann sich auf die enge wörtliche Parallele in 3,17a und den Vergleich mit der Textrezension S stützen. Zudem unterbricht diese Aussage dann nicht die Konzentration auf Sara selbst (so auch: POULSSEN, Tobit 31 - jedoch nur in der Übersetzung, ohne Erklärung).

155 Zu τὸ γένος s. Anm. 121; vgl. zur Thematik Gen 24,4!

nicht damit zufrieden, dem Tobias aufzuzeigen, daß aufgrund des Verwandtschaftsverhältnisses und der familiären Situation - Tobias und Sara sind jeweils Einzelkinder - für ihn nur eine Heirat mit Sara in Frage kommt [156], sondern er wirbt für sie mit der zweiten Feststellung: "... das Mädchen ist schön und klug" [157]. Diese Aussage über Sara korrespondiert mit der obigen Nachricht, Raguel habe als einziges Kind nur die Tochter Sara.

Auffällig ist der Tempusgebrauch in diesem Redeteil Rafaels. Während die Feststellungen sämtlich durch präsentische Verbformen gestaltet sind, ist die Ankündigung des Tuns Rafaels durch futurische Verbformen geprägt. Darin spiegelt sich ein effektvoller Zug seines Wirkens wider: Der Engel deckt die bis dahin unbekannt gebliebenen, aber bestehenden Zusammenhänge und Tatsachen auf und knüpft daran seine zukunftsgerichteten Initiativen an.

Die Antwort des Tobias als dritte Szene umfaßt 6,14-15a. In der Redeeinleitung wird sie als unmittelbare Entgegnung gekennzeichnet. Die Subjekt-Objekt-Konstellation entspricht mit vertauschten Rollen 6,11a. Durch die namentliche Anrede mit dem aus der Vorstellung in 5,13 bekannten Namen Asarja und der Apposition "Bruder" unmittelbar nach dem Objekt τῷ ἀγγέλῳ wird auf die zweifache Erzählperspektive rekurriert, die sowohl die leibhaftige Existenz des Engels

---

156 Sicherlich stehen auch hier die Erbtöchtergesetze aus Num 27,1-11; 36,1-13 im Hintergrund und begründen die selbstverständliche und unausweichliche Zuordnung von Tobias und Sara. Im Vergleich zu Num ist in Tob eine Schwergewichtsverlagerung vom materiellen Erbbesitz auf die Erbtochter selbst zu beobachten, so daß in der Rede Rafaels Sara eindeutig den Vorrang vor dem ihr zustehenden Erbanteil hat.

157 Τὸ κοράσιον ist Äquivalent zum hebr. נערה und bezeichnet neben vielen anderen möglichen Bedeutungen sowohl das junge Mädchen als auch die Jungfrau (vgl. besonders: Gen 24,14.16.28.55.57; Est 2,2.3.4.7.8.9). Daß Mädchen schön (καλός = טוב) sind, dient zu ihrer Charakterisierung als äußerliche Wertung (s. Gen 24,16; 26,7; 2 Sam 11,2; Est 2,2.3.7). Durch diese Kennzeichnung wird Sara in die Reihe der "schönen" Stammmütter aufgenommen (vgl. Gen 12,11.14; 24,16; 26,7; 29,7; s. neben Est 2,2.3.7; Jdt 8,7; 1o,4 u.ö. auch Dan 1,4). Daß sie auch klug (φρόνιμος = בין oder חכם) im Sinne von Geschicklichkeit und beruflichem Können sind bzw. sein können, wird so direkt nur noch Sir 22,4 erwähnt (vgl. die sehr spezielle Kennzeichnung in Jer 9,16f). Die Verbindung von beiden Eigenschaften in Tob ist singulär (vgl. H.H. SCHMID, Art. בין , THAT I,^{2}1975, 3o5-3o8.3o6; M. SAEBØ,Art. חכם , THAT I,^{2}1975, 557-567.56o).

158 Zur Nachwirkung der Perfektform ἀκήκοα am Subjekt vgl. BDR § 342,1b.

als auch seine göttliche Herkunft einzufangen versucht. Die programmatische Einleitung von perfektischer Verbform und nachgestelltem Personalpronomen leitet die Erwiderung inhaltlich ein. Daß Tobias gehört hat, verleiht ihm das Recht zu dieser Gegenposition [158],die sich in einer Retrospektive artikuliert. Damit wird die Frage virulent, ob das in 6,1-5 gültige Geschehensmuster von Auftrag Rafaels und Ausführung durch Tobias hier außer Kraft gesetzt ist. Die Situation hat sich von der unmittelbar bedrohenden Not zu einer Zukunftsperspektive gewandelt, die nicht nur entbehrlich scheint, sondern auch noch Angst verursacht. Jedenfalls deutet die Entgegnung des Tobias einen Lernprozeß und ein Ringen an, das eine nochmalige Antwort des Engels provoziert. Der Inhalt des Gehörten ist in zwei Ergänzungen ausgefächert (6,14). Die erste enthält das Faktum, das Mädchen sei bereits sieben Männern gegeben worden. Damit ist zunächst über die Stichwortentsprechung τὸ κοράσιον ein unmittelbarer Anschluß an das Ende der Rede des Engels (6,12) hergestellt. Aber auch das Verbum διδόναι , für das als Ergänzung in 6,14 die ausgesparte präpositionale Bestimmung εἰς γυναῖκα (6,12) zu denken ist, verbindet die Erwiderung des Tobias mit der Ankündigung Rafaels. Während die erste Ergänzung mit dem AcI gestaltet ist, wird die zweite, da sie auf ein neues Objekt bezogen ist, mit dem Akkusativ und ergänzendem Partizip ausgedrückt [159]. Damit ist schon durch die Konstruktion das dem Hören zugrundeliegende Faktum als sicher geltend ausgewiesen. Es beinhaltet, daß die sieben Männer alle im Brautgemach [16o] umgekommen sind. Dieser Hinweis greift zusammen mit der Behauptung von der siebenmaligen Verheiratung zunächst nur auf 3,15 zurück, insofern hier lediglich die objektiven Tatbestände genannt werden [161], von der Ursache des Todes aber noch nicht die Rede ist. Auf dem Hintergrund dessen, was er einerseits von Sara gehört hat und andererseits von seinem Reisebegleiter angekündigt bekommt, gerät Tobias in ein Dilemma, das ihn in 6,15a die Folgerung aus diesen widersprüchlichen Erfahrungen formulieren läßt. Er verweist darauf, daß er das einzige Kind seines Vaters

159 Zur Konstruktion des Akkusativ mit ergänzendem Partizip s. BDR § 416, 1b. Ἀκούειν mit Akk. und Ptz. drückt demnach das "mittelbare Wissen einer sicheren Tatsache aus". ebda. S. 345.

16o Νυμφών in Tob 6,14 und 6,17 ist Hapaxlegomenon.

161 Das Verbum ἀπολλύναι hat einen negativen Klang, wie auch die deutsche Übersetzung "umkommen". Es meint nie den Tod am Ende eines langen Lebens, sondern ein vorzeitiges Sterben oder irgendeinen Verlust aufgrund widriger Umstände. S. z.B.: Tob 3,15; 6,14 und 7,7; 14,2; vgl. auch: 1o,4.7; 14,1o.

sei, und hält seinem Dialogpartner weiter entgegen, er fürchte sich, wie die anderen zu sterben, wenn er das Brautgemach betrete. Die zweite Aussage erklärt zunächst die erste und deutet sie als Anspielung auf den Tod eines einzigen Kindes [162]. Sie selbst wird aber durch den nachfolgenden Kausalsatz ausführlich begründet: "... denn ein Dämon liebt sie, der jeden umbringt, der ihr nahekommt" [163]. Diese Begründung stimmt sachlich mit dem Rückblick in 3,8a überein, präzisiert aber das Wirken des Dämons, während seine Titulierung blaß bleibt. Damit hat Tobias Anteil an einem Wissen, das sonst nur dem Erzähler (3,8a) und Rafael bzw. Gott (3,17a) zugänglich, den Betroffenen selbst aber verschlossen ist. Die Antwort des Tobias an den Engel ist eher ein starker Einwand gegen seinen Plan als eine endgültige Absage. In der formal-stilistischen Anlage der Erwiderung zeigt sich das Problem. Während die Erwähnung Saras den Rahmen der Rede bildet, nehmen die Aussagen des Tobias über sich selbst die Mitte ein. Daß Rahmen und Mitte problemlos aufeinander hinorientiert sein können, wird sowohl durch die sieben Männer (6,14b) als auch durch den Dämon (6,16a[b]) verhindert, wobei zwischen beiden Barrikaden ein kausaler Zusammenhang besteht. Erst wenn für Tobias das Problem des Dämons geklärt wäre, könnte seine Zustimmung zum Plan des Engels zu erwarten sein. Der Tempusgebrauch ist dem der Rede des Rafael (6,11-12) entgegengesetzt. Die präsentischen Aussagen stützen sich auf den perfektischen auf und begründen sich von daher. So wird in beiden Redeteilen aus zwei grundsätzlich entgegengesetzten Perspektiven gesprochen: prospektivisch in der Rede Rafaels und retrospektivisch in der Rede des Tobias. Diese Situation des Remis braucht einen Durchbruch. Darauf steuert die erneute Antwort des Engels zu (6,16a.18b).

Nach der Redeeinleitung wird die direkte Rede durch eine rhetorische Frage fortgeführt. In ihr greift der Engel die von Tobias bevorzugte Zeitstufe der Vergangenheit auf, geht aber in der Sache einen anderen Weg, indem er an das Endogamiegebot mit ausdrücklicher Berufung auf Tobit erinnert [164]. Damit

---

162 Zum Thema "einziges Kind" vgl. Anm. 78.

163 Die in dem Relativsatz auf den nicht weiter gekennzeichneten, unbestimmt bleibenden Dämon bezogene Verbform ἀδικεῖ ist als perfektisches Präsens zu verstehen (s. BDR § 332,1). Die zunächst verstärkende Negation (s. BDR § 431,2) wird durch πλήν wieder aufgehoben und in eine klare Eingrenzung verwandelt (s. BDR § 449). Die wörtliche Übersetzung lautet: ... der niemanden umbringt außer denen, die ihr nahekommen.

164 Zur Funktion der rhetorischen Frage vgl. die literarkritische Beobachtung 12. Μέμνησαι ist als präsentisches Perfekt zu deuten (s. BDR § 341). Das Thema der sippeninternen Heirat spielte bislang eine Rolle in: 1,9; 3,15.17.

appelliert er an den Gehorsam Tobias, der aufgrund seiner Entgegnung in Frage gestellt zu sein scheint. Durch die stilistische Form der rhetorischen Frage ist der Entgegnung des Engels nachdrücklich Gewicht verliehen. Sie ist ein Mittel, Tobias einen Weg aus dem ihn verunsichernden Konflikt zu zeigen - im Sinne Rafaels. Ein zweites Mittel ist der Zuspruch μὴ φοβοῦ, der als Vorspann zu bedeutsamen Mitteilungen steht. Er ist dreifach aufgefächert [165] und berücksichtigt die φοβοῦμαι - Aussage des Tobias in 6,15. Damit erweist sich diese Rede Rafaels als Entgegnung an Tobias, die die strittigen Punkte aufzugreifen versucht.

Der erste Inhalt des Zuspruchs: "Für dich ist sie bestimmt von Ewigkeit her!" [166] bindet Tobias und Sara fest aneinander und eröffnet zugleich eine heilvolle Perspektive. Beide sind jeweils die einzige Möglichkeit für den anderen. Die unpersönliche Konstruktion unterstreicht die Objektivität dieser Aussage. Die Verbform in Verbindung mit der präpositionalen Bestimmung greift zeitlich noch weiter zurück als das, was Tobias als Gehörtes vorgebracht hat. So gewinnt diese Aussage die Präponderanz. Daß Rafael diese Perspektive eröffnet, dokumentiert seine Überlegenheit. Sie ist zugleich die Verheißung für Tobias. Der zweite Inhalt des Zuspruchs: "Du wirst sie retten!" [167] appelliert in der indikativischen Anrede an Tobias als Person mit neugewonnener Kraft (vgl. 6,1-5). Diese einen Ausblick verschaffende Ankündigung führt zu dem Geschehensmuster von 6,1-5 zurück, das Tobias kurzfri-

---

165 Der Zuspruch μὴ φοβοῦ begegnet in derselben Form schon 4,21a. Er folgt jeweils auf die Ankündigung ungewöhnlicher Vorhaben. Der kausale ὅτι - Satz umgreift die folgenden drei Szenenelemente. Er ist formal die Begründung des negierten Imperativs, damit aber zugleich der Inhalt des Zuspruchs oder der eigentliche Zuspruch.

166 Die Verbform ἡτοιμασμένη ἦν (Ptz.Pf) entspricht dem hebr. כון (ni) in der Bedeutung "bereitstehen". Dem hebr. Verbum, das auch die griechische Bedeutung mitprägt, liegt die Vorstellung zugrunde: "Was dasteht oder feststeht, wird auch die ihm zukommende Wirkung entfalten" (E. GERSTENBERGER, Art. כון, THAT I,²1975, 812-817.814). Vgl. noch zu diesem Vers Anm. 91 zu 3,15. In persönlicher Konstruktion mit Jahwe als Subjekt (ἡτοίμασεν κύριος) findet sich das gleiche Motiv im vergleichbaren Sachzusammenhang Gen 24,44.

167 Der Sprachgebrauch der LXX bietet keinerlei Hinweis, im Verbum σώζειν ein Äquivalent zum Verbum גאל, das oftmals auf den Erhalt von Besitz, Leben und Freiheit innerhalb der Sippe ausgerichtet ist (s. H. RINGGREN, Art. גאל, ThWAT I, 1973, 484-49o) zu sehen. Das "Retten" des Tobias ist hier kein familienrechtlicher Terminus, sondern auf die konkrete Befreiung aus der Not angelegt. Erst die Folge dieses Tuns wird die 'rechtmäßige Heirat sein (vgl. ähnlich: GAMBERONI, Gesetz des Mose 233, Anm. 34).

stig aufgegeben zu haben scheint. Das vorangestellte Personalpronomen verstärkt den Anredecharakter und verleiht der Ankündigung zugleich den Anstrich der Ermutigung. Der dritte Inhalt: "Sie wird mit dir reisen!" blickt schon auf die gelungene Rettung der Sara zurück und setzt voraus, daß Tobias selbst entgegen seiner Befürchtung unversehrt geblieben ist.

Die Inhalte des Zuspruchs sind planvoll aufeinander hingeordnet. Zwei Aussagen, die Sara vornehmlich betreffen, rahmen die zentrale Ankündigung der Rettungstat des Tobias. Der Zuspruch selbst wird gerahmt von der rhetorischen Frage und einer abschließenden Ankündigung des Engels, die aus der aktuellen Redesituation erwächst und in der regierenden Verbform präsentisch formuliert ist. Durch die persönliche Einschaltung des Engels wird die Zukunftsperspektive des abhängigen Aussagesatzes verstärkt. Die Überzeugung, daß Tobias von Sara Kinder haben wird, dient zur Bestätigung der umfassenden Rettung. Die konzentrische Anordnung der Redeelemente erschließt, daß gerade die Heirat innerhalb der Sippe zum Segen von Kindern führen wird. Das Motiv "Kinder" klingt schon in 3,9 an. Die Verwünschung der Mägde wäre damit auch ausgesetzt. Der Plural παιδία bedeutet gegenüber dem singularischen μόνος des Tobias (6,1) und dem μονογενής der Sara (3,15; 6,11) eine Steigerung. Auch dieser Zusammenhang will zur Einsicht führen, daß in dem Plan Rafaels die einzige Möglichkeit für Sara und Tobias liegt. Die Form der Ankündigung ist zugleich ihre Bestätigung, da sie von Rafael ausgesprochen wird. Sie gibt sich stärker als der Tod, der je unterschiedlich Sara (s. 3, 1o) und Tobias (s. 6,15a) beeinflußt.
Die Bedeutung des Tempussystems erweist sich erneut in dieser Antwort des Engels. Von der Achse der präsentischen Zeitstufe aus umgreift Rafael sowohl die durch neue, offenbar gewichtigere Aspekte als in der Erwiderung des Tobias gekennzeichnete Vergangenheit als auch die von ihm schon zuvor in den Blick genommene Zukunft, die jetzt noch weiterreichende, die Einwände des Tobias lösende Ausblicke vermittelt. Während Tobias von sich aus angesichts der Zukunft auf die Vergangenheit, repräsentiert durch den Dämon, fixiert ist, vermag Rafael aufgrund seines Überblicks diesen engen Blickwinkel zu weiten und so die Angst zu lösen. Seine Überlegenheit, die sich in diesem Ringen, das letztlich ein Ringen des Tobias zwischen Dämon und Engel ist, durchsetzen muß, stellt er in den Dienst des Tobias und der Sara.
In 6,19 folgt als fünfte Szene eine zweiteilige Abschlußnotiz, die beziehungsreich auf den Dialog zurückgreift. Bereits die temporale Konjunktion ὡς und die Verbform ἤκουσεν mit Tobias als Subjekt deuten dessen Positions-

wechsel im Vergleich zu 6,14 an. Vollends deutlich wird der Umschwung in ἐφίλησεν (= ingressiver Aorist: er gewann sie lieb, faßte Zuneigung), insofern Tobias hier die Auseinandersetzung mit dem Dämon beginnt, da er sich dessen φιλεῖν entgegenstellt (6,15a). Beide lieben dasselbe Objekt: Sara. Im zweiten Teil ist ebenfalls nur noch Tobias Subjekt: "... und er sehnte sich sehr nach ihr!" [168] Das Adverb σφόδρα steht betont am Satzende und weist auf den Erfolg des Gesprächs wie auch auf die Ermöglichung neuen Geschehens hin, da die Einwände des Tobias beseitigt sind. Auf ihn spitzt sich das Geschehen zu. Im Maße er die Worte Rafaels in sich einläßt und hört, ist er für die beginnende Auseinandersetzung mit dem Dämom gerüstet. Damit kommt er aber zugleich der Verwirklichung der Rettung und der Heirat näher. Aus dem Hören des Wortes wächst ihm der Mut zur Liebe zu. So lernt er,bis dahin verborgene Zusammenhänge zu aktualisieren und zu realisieren.

Der Abschnitt 6,6-19* zeigt einen klaren Aufbau. Die Elemente Rede und Handlung sind ungleichmäßig verteilt. Lediglich in der ersten Szene zur Situierung des Geschehens und am Schluß zur Formulierung des Resümees sind die Handlungselemente verhältnismäßig sparsam verwendet; dafür verdienen sie um so mehr Beachtung. Die Redeelemente sind so verteilt, daß zweimal Rafael der Sprecher ist und mit seinen Reden eine Entgegnung des Tobias rahmt. Auf der szenischen Ebene bildet dieser Teil 6,14-15a das Zentrum. Die Konfrontation der beiden Hauptpersonen Rafael und Tobias wird vor allem durch die Perspektivenkontrastierung konturiert. Wo von der Gegenwart aus durch vorweisende Elemente die Perspektive Rafaels zukunftsgerichtet ist, wendet Tobias durch nachholende Elemente die Perspektive in die Vergangenheit. Erst wo dieser Kontrast vermittelt und überboten wird durch Rafael (6,16a.18b), kann die

168 Das Verbum φιλεῖν ist in LXX relativ selten. Zumeist steht es als Äquivalent für das hebr. Verbum אהב , das in der Weite seines Bedeutungsumfanges primär die Liebe zwischen Mann und Frau beschreibt. Inhaltlich wird es durch die Abschlußnotiz im vorliegenden Zusammenhang "und es hängte sich seine ψυχή sehr an sie" näher bestimmt. Wenn ψυχή am ehesten dem hebr. Nomen נפש entspricht, ist damit das "vitale Verlangen ... oder Sehnen" gekennzeichnet (WOLFF, Anthropologie 33-35.33). Als Subjekt in Verbindung mit dem Verbum κολλᾶσθαι sagt es aus, daß eine Liebesbeziehung entstanden ist. Da ψυχή auch ein partieller Wechselbegriff der Person ist, läßt sich am besten übersetzen: "und er sehnte sich sehr nach ihr" (zur Verbindung von ψυχή und κολλᾶσθαι vgl. Ps 63,9; 119,25). Beide Aussagen tragen einen erotischen Zug in die Erzählung ein, der aber in die Forderung der Endogamie integriert ist, so daß hier eine Art "rechtmäßiger Liebe" beschrieben wird (vgl. zu 8,7) (vgl. zu den Verben: E. JENNI, Art. אהב , THAT I,²1975, 6o-73; J. BERGMAN - A. HALDAR - G. WALLIS, Art. אהב , ThWAT I, 1973, 1o5-128;

Handlung wieder Raum einnehmen (6,19). Sie ist ermöglicht durch die integrierende Perspektive des Engels, die somit auch eine Fortsetzung der Handlung über diesen Abschnitt hinaus überhaupt erst fundiert. Stellt sich in dem Perspektivenwechsel der Redeelemente ein Ringen zwischen Rafael und Tobias dar, so dokumentiert sich in der Abschlußnotiz 6,19 in Entsprechung zur Eingangsnotiz 6,6 eine Übereinstimmung der beiden, wenngleich formal die Differenz zwischen pluralischen und singularischen Verbformen besteht. Gerade die singularischen Formen in 6,19 enthalten aber die Zustimmung des Tobias zum Plan Rafaels. Die Zustimmung beinhaltet aber zugleich die Ermächtigung für weiteres Handeln, allerdings im Sinne Rafaels. Damit liegt der Höhepunkt des Abschnitts in der fünften Szene (6,19), die doppelt mit dem Zentrum in 6,14-15a verklammert ist, in der Verklammerung aber den Fortschritt anzeigt, den die Rede des Rafael bewirkt hat und jetzt trägt.

c. Die Ankunft bei Raguel in Ekbatana 7,1-8

Der Abschnitt 7,1-8 ist nach rückwärts zweifach verklammert. Einmal setzt der Gebrauch der pluralischen Verbformen und Personalpronomina in 7,1 einen bekannten Zusammenhang voraus. Sodann wird nach den bisherigen Reisestationen der Weg des Rafael und Tobias bis zum Ziel vorangetrieben. Der Personenkreis erweitert sich durch Sara, Raguel und Edna (7,1-2). Mit dem Haus Raguels in Ekbatana ist ein neuer Schauplatz eingeführt. Diese beiden Indizien reichen aus, um den Abschnitt 7,1-8 als neue Einheit abzugrenzen. Mehr unter inhaltlichem Gesichtspunkt bietet sich ein Spannungsbogen dar, der sich vom Anfang bis zum Ende des Abschnitts hin auflöst: Die Ankömmlinge werden bereitwillig in das Haus aufgenommen. Diese Aufnahme wird durch die Bereitung des Mahles besiegelt (7,8). Fünf Szenen heben sich voneinander ab und geben dem Abschnitt seine Struktur.

Die erste Szene (7,1) beginnt mit der pluralischen Reisenotiz, die 6,1.6 fortsetzt. Bereits in 6,1 begegnete die Verbform ἦλθον , die somit jeweils den Weg bis zu einem markanten Einschnitt bezeichnet. Die syntaktisch gleichgeordnete Verbform παρεγένοντο mit präpositionaler Bestimmung präzisiert den mindestens vorläufigen Zielpunkt, der in 6,11 in den Blick genommen wurde[169]. Durch den unmittelbaren Anschluß mit dem nachgestellten Kopula-

E. JENNI, Art. דבק, THAT I, ^{2}1975,431-432; G. WALLIS, Art. דבק , ThWAT II, 1977, 84-89). Als eine Parallele zu Tob 6,19 bietet sich Gen 24,67 an.

tivum δέ erscheint Sara als Repräsentantin des 'Hauses Raguel'. Da es ohnehin nur Saras wegen angesteuert wird, liegt in diesem Erzählzug ein Hinweis, daß der Plan Rafaels (vgl. 6,11-12) seiner Ausführung einen Schritt näher kommt. Das wird auch durch die erste Verbform ὑπήντησεν unterstrichen [17o]. Sara verursacht eine Kettenreaktion, die auf der literarischen Ebene sorgfältig durchkomponiert ist. Auf die erste Bewegung des Entgegengehens folgt gleichsam als Ruhepunkt die gegenseitige Begrüßung [171], die von Sara ausgeht und formal als Ellipse ausgestaltet ist. Von diesem Ruhepunkt aus wendet sich die Bewegung rückwärts zum Hineinführen in das Haus, von dem Sara ausgegangen ist. Die Ausgestaltung dieses Empfangs betont vor allem durch die zahlreichen Pronomina die gegenseitige Hinwendung der drei Personen. Auffällig ist die Wiederholung der präpositionalen Verbindung εἰς τὴν οἰκίαν. Sie rahmt das Tun der Sara.

Die zweite Szene (7,2) wendet sich einer neuen Personenkonstellation zu. Raguel, bereits in 3,7; 6,11 als Vater der Sara ausgewiesen, wendet sich an seine Frau Edna [172], die in der Redeeinleitungsformel ausführlich vorgestellt wird. Sein Ausruf zeigt seine Überraschung angesichts der Ankömmlinge. Er bemerkt eine Ähnlichkeit [173] zwischen dem Jüngling und seinem

169 In der präpositionalen Bestimmung zum Verbum παραγίγνεσθαι (= hebr. בוא) vertritt εἰς den einfachen Dativ (s. BDR § 2o7). Das Nomen οἰκία kann sowohl Haus im Sinne von Gebäude als auch von Familie bedeuten (vgl. O. MICHEL, Art. οἶκος, ThWNT V, 1954, 122-161.134). Hier ist die Bedeutung wohl auf das Haus in seiner Funktion als Wohnhaus und Lebensraum beschränkt.

17o Dieser Erzählzug entspricht Gen 24,15ff, wo in anderem Zusammenhang und unter anderen Vorbedingungen Rebekka dem Knecht Abrahams als erste aus der Stadt entgegenkommt. Die Frage nach der Übernachtungsmöglichkeit (Gen 24,33) fehlt zwar in Tob, doch sind es jedesmal die Mädchen, die das Hineingehen in das Haus bewirken. Für Sara und Rebekka legt der Erzählzusammenhang offen: Um sie wird es gehen. Ihretwegen ist die Reise unternommen (s. Gen 24,14; Tob 6,11f)! - In Tob fehlt das Brunnenmotiv, das in Gen 24 (vgl. Gen 29) eine Rolle spielt. Zu seiner Deutung s. E. GERSTENBERGER - W. SCHRAGE, Frau und Mann, Stuttgart 198o, 34f. Das Verbum ὑπαντᾶν erscheint in LXX siebenmal, zumeist in späten Schriften.

171 In der recht ausführlichen und umständlichen Beschreibung der Begrüssung (vgl. dagegen 5,1o) wird sowohl die Initiative der Sara betont als auch die dem Gruß zugrundeliegende Freude über die Begegnung angedeutet (vgl. den Zusammenhang von χαιρητίζειν und χαίρειν).

172 Der Name Edna als Frauenname begegnet in den biblischen Schriften nur in Tob,sonst wohl in Jub 4,27; 11,14. Adna begegnet als Männername in 2 Chr 17,4; Esr 1o,3o; Neh 12,15. Die Namensbedeutung ist "Wonne" (s. NOTH, Namen 223) oder "Liebeslust" (vgl. Gen 18,12).

Vetter [174] Tobit. Sein Ausruf bildet sowohl die Basis als auch den Auftakt für die neue Szene 7,3-5. Sie enthält ein Gespräch zwischen Raguel und den beiden Ankömmlingen. Raguel will seine Vermutung bestätigt sehen, bevor er selbst die beiden begrüßt. Deswegen geht von ihm eine Fragenreihe aus, die immer weiter auf die Klärung der Ähnlichkeit zwischen Tobit und dem noch nicht identifizierten, gerade angekommenen Tobias dringt. Die Anrede "Brüder" steht nur in der ersten Frage und weist die Beteiligten als Volksgenossen aus. Die Redeeinleitungsformeln weisen je dreimal Tobias und Rafael gemeinsam als Gefragte und Antwortende aus. Die erste Frage (7,3) nach der Herkunft [175] beantworten sie knapp ohne Verbform, die aber aus der Frage zu erschließen ist. Die Antwort: "Von den Söhnen Naftalis, die in Ninive in Gefangenschaft sind" greift sowohl auf 1,1-2.3 als auch 5,13 zurück. Rafael tritt hier neben Tobias und bleibt ganz im Rahmen der Aufgabe des Reisebegleiters. Er tritt nach diesem Gespräch ganz in den Hintergrund. Offenbar gehört in die Vorstellung das kennzeichnende Element, im Exil zu leben (vgl. für Tobit 1,1-2; 3,4; für Sara 3,15). Ninive als Herkunftsort gibt das Stichwort für die zweite Frage, ob sie etwa Tobit kennen. Die Antwort greift die Frage bestätigend auf (7,4). Raguel bezeichnet Tobit als "unseren Bruder". Seine dritte Frage (7,5a) besteht nur aus einem Wort: "Geht es ihm gut?" Die Antwort entspricht der Frage, bietet aber das zusätzliche Element: "Er lebt!". Die Bezüge zu 3,6; 4,2.3 sind unübersehbar. Tobias, der in diesem Abschnitt nur hier namentlich genannt wird, ergänzt diese Antwort: "Er ist mein Vater!"(7,5b). Erst mit diesem Element, das in der Gesprächsanord-

---

173 Das Adjektiv ὅμοιος betont immer die Ähnlichkeit aufgrund von Übereinstimmung, nicht die Ähnlichkeit, die lediglich Annäherungswerte bei bestehenden großen Differenzen angibt (s. J. SCHNEIDER, Art. ὅμοιος ThWNT V, 1954, 186-198.187).

174 Über das Nomen ἀνέψιος wird von Tob 7,2 ein Bogen zu Num 36,11 geschlagen. Denn nur an diesen Stellen und Tob 9,6 (S) begegnet es in LXX. Es bestimmt Tobit und Raguel in ihrem Verwandtschaftsverhältnis als Vettern. Möglicherweise dient die große Entfernung ihrer Wohnorte dazu, ihre Unkenntnis der gegenseitigen Familiensituation (vgl. 3,15; 6,11f) verständlich zu machen. Daß aber trotzdem die Ähnlichkeit gesehen wird, zeigt, wie sehr die Familie Grundlage und Grundkategorie des jüdischen Volkes, zumal in der Diaspora, ist.

175 Die Frage nach der Herkunft eines Fremden scheint auch sonst üblich gewesen zu sein, s. Gen 42,7; Jos 9,8; Ri 17,9; 19,17; 1 Sam 3o,13; Jdt 1o,12. Daß Raguel nach der Herkunft und nicht zugleich auch nach dem Namen fragt, hat erzähltechnische Funktion. Denn dadurch ist die Möglichkeit gegeben, zu der überraschenden Auskunft (7,5b) spannungssteigernd hinzuführen.

nung überschüssig ist und so besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist der Bogen zu ὅμοιος (7,2) geschlagen und die Vermutung Raguels bestätigt. Die Fragen haben ihn an sein Ziel kommen lassen. Mit dieser Bemerkung löst sich Tobias aus dem Schatten Rafaels und stellt seine Bereitschaft unter Beweis, den Plan Rafaels zu verwirklichen. Die Aufklärung der Verwandtschaftsbeziehung ist ein wichtiger Schritt auf diesem Weg. Diese nachhängende Bemerkung scheint beiläufig, provoziert aber eine Reaktion, die diese scheinbare Beiläufigkeit nachträglich als Höhepunkt qualifiziert. Denn in der vierten Szene (7,6) zeigt sich ihre Wirkung auf Raguel. Er allein ist Handlungsträger dieser Szene. Eine syndetische Reihung von acht Verbformen zeigt seine Bewegtheit. Die ununterbrochene Handlungsfolge der ersten vier Verbformen, die alternierend absolut stehen und auf Tobias ausgerichtet sind (er springt auf und küßt ihn [176] und weint und begrüßt ihn [177]), mündet in dem Ausruf: "O, du (Sohn) eines guten und trefflichen Menschen" [178], der als Explikation der Begrüßung zugleich Feststellung, Segensspruch und Würdigung des Tobit und seines Sohnes Tobias ist. In diesen Worten kann er seine Reaktion verständlich machen. Während die Reaktionskette bislang auf Tobias zulief, geht sie jetzt von ihm fort: Raguel hört, daß Tobit sein Augenlicht [179] verloren hat (s. 2,9-1oa), wird traurig [180] und beginnt zu wei-

---

176 Das Verbum καταφιλεῖν begegnet in LXX zwanzigmal und entspricht durchweg dem hebr. נשק in der Bedeutung 'küssen'. Der Kuß ist Ausdruck der Verwandtenliebe (vgl. z.B. Gen 27,26f; 31,28; 33,4; 5o,1; Rut 1,9), aber auch üblich bei Begrüßung und Abschied (so z.B. Ex 4,27; 18,7; Rut 1,14; Tob 1o,12), s. dazu: G. STÄHLIN, Art. φιλέω , ThWNT IX, 1973, 112-169.124-126.

177 Mit dem Verbum εὐλογεῖν ist hier ein Vorgang des israelitischen Alltags wiedergegeben. Es dürfte dem hebr. Verbum brk (pi) entsprechen und damit in seiner verblaßten Bedeutung den Gruß umschreiben. Ursprünglich liegt dem Gruß zugrunde, den anderen "als .... Inhaber heilschaffender Kraft (zu) bezeichnen" (KELLER - WEHMEIER, Art. ברך , 359. vgl. 359-361).

178 Das Nomen ἄνθρωπος ist wie ἀνήρ sehr häufig Äquivalent zum hebr. Nomen איש . So dürfte hier in der Bezugnahme auf Tobit die Übersetzung 'Mann' vorzuziehen sein. Das wird auch durch die beiden Adjektive und die Kennzeichnung des Tobias als Sohn dieses Mannes unterstützt. Die Adjektive καλός und ἀγαθός sind beide gängige Wiedergaben des hebr. טוב . Sie dienen der religiös-sittlichen Kennzeichnung des Menschen und schließen ein, daß die Übereinstimmungen mit den Normen zu einem guten Ziel gelangen läßt (vgl. dazu: 5,14! - H.J. STOEBE, Art. טוב , THAT I,[2]1975, 652-664). Es ist offen, wie weit auf dieser Stufe der Erzählung die im Griechentum bedeutsame Verbindung von καλὸς καὶ ἀγαθός im Hintergrund steht. Sie hätte als Ergebnis der παιδεία ihren Inhalt in der δικαιοσύνη (s. W. GRUNDMANN, Art. καλός , ThWNT III, 1938, 539-553.54o-542).

179 Das Nomen ὀφθαλμός meint hier das Auge zunächst in seiner Funktion der Sehkraft. Zur vielfältigen Verwendung und Bedeutung des "Auge" im AT s. E. JENNI - D. VETTER, Art. עין , THAT II, 1976, 259-268.

nen. Diese Tränen stehen den Tränen der Freude nach der überraschenden Enthüllung der Identität seiner Gäste gegenüber. In diesem letzten Teil der Szene wird stark gerafft. Wichtig ist die Reaktion des Raguel, die seine Verbundenheit mit Tobit dokumentiert. Sie ist auch der Ausgangspunkt seines Ausrufes von 7,2, von wo aus sich die Handlung weiter entwickelt hat, freilich immer in Bezogenheit auf Tobit (s. 7,2.4.6), so daß er als Hauptperson (s. 1,1-2) in der Erzählung präsent bleibt (vgl. auch 6,16a!).

Der Abschluß in der fünften Szene (7,7-8) ist durch pluralische Verbformen bestimmt, deren Zuordnung zu Subjekten teilweise erschlossen werden muß. Für die erste Verbform ἔκλαυσαν (= ingressiver Aorist) sind eindeutig Edna und Sara gemeinsam Subjekt. Sie werden jeweils noch einmal als Frau und Tochter Raguels vorgestellt. Da sich für dieses Satzelement über die Verbform eine Parallelisierung mit der letzten Verbform von 7,6 anbietet, legt es sich nahe, hinter ὑπεδέξαντο und den folgenden Verbformen Raguel, Edna und Sara als Gastgeberfamilie zu vermuten. Sie nehmen die beiden Reisenden bereitwillig auf. Die Betonung durch προθύμως mag die Selbstverständlichkeit der Gastfreundschaft hervorheben. Sie schlachten einen Widder und tragen üppige Speisen auf. Dieses Tun ist Ausdruck der Einladung zum gemeinsamen Essen und Trinken. Darin wird die Gastfreundschaft noch einmal besiegelt. Im Mahl selbst verwirklicht sich die Gemeinschaft von Gastgeber und Gast.

Der Abschnitt 7,1-8 gruppiert sich um die Mittelszene 7,3-5, bei der die Erzählung verweilt. Sie erhält einen deutlichen Akzent durch die zeitdeckende Erzählung und ihre eigene Struktur, die in der stilistisch herausgehobenen Auskunft des Tobias (7,5b) den Höhepunkt erkennen läßt. Als Rahmen dienen die übrigen Szenen, die sowohl strukturell als auch durch Stichwortentsprechung einander korrespondieren. Die zweite (7,2) und vierte Szene (7,6) als erster Ring um die Mittelszene haben jeweils Raguel zum einzigen Handlungsträger, bei dem auch die Initiative zum Gespräch in 7,3-5 liegt. Der Name Tobit erweist sich in diesen Szenen jeweils als Anknüpfungspunkt der wachsenden Beziehung zwischen Raguel und Tobias. Sie wird anschaulich in der unterschiedlichen Raffungsintensität. Während in der zweiten Szene der Ausruf in

---

180 λυπεῖσθαι als 'traurig sein, Kummer haben' steht in Verbindung mit 3,1 (vgl. 3,10). Es kennzeichnet jeweils die Reaktion auf Unglück.

direkter Rede, der auffällig auf der Kommunikationsebene Raguel - Edna abläuft, von einer Sprungraffung aufgrund der Aussparung getragen wird und in Distanz zu Tobias steht, ist in der vierten Szene der Ausruf in direkter Rede an Tobias selbst gerichtet und eingebettet in die Schrittraffung, die Tobias und Raguel über die Bezugsperson Tobit einander näherbringt. Beide Szenen weisen ein entgegengesetztes Gefälle von der Mittelszene her auf. Für die erste (7,1) und fünfte Szene (7,7-8) sind sowohl die teilweise pluralischen Verbformen als auch die Nennung Saras die einander korrespondierenden Elemente. Thematisch ist der Bogen von der Auskunft zur Aufnahme geschlagen und aufgelöst. Die perspektivische Verkürzung durch Sprung- und Schrittraffung in diesen Versen verweist auf die Akzentuierung der von ihnen eingeschlossenen Szenen, in denen Tobit das Schlüsselwort darstellt, das aus der Ankunft der Fremden die bereitwillige Aufnahme der Verwandten werden läßt. Damit ist ein erster, entscheidender Schritt auf dem Weg der Realisierung des Planes Rafaels getan: Die Klärung der verwandtschaftlichen Beziehung.

1.42 *Zusammenfassung*

Die Verse 6,1-7,8* haben sich als zusammengehörige Einheit erwiesen. Sie ist sorgfältig und bedacht konzipiert. Der erste (6,1-5) und der dritte Abschnitt (7,1-8) zeigen Entsprechungen als Anfang und Ende des Wegabschnitts von Ninive nach Ekbatana. Sie sind jeweils als Unterbrechung der Reise auf den Tigris und das Haus des Raguel in Ekbatana fixiert. Die erste finite Verbform dieser Abschnitte ist jeweils die Form ἦλθον . Mit einer Notiz vom Essen bzw. von der Mahlvorbereitung schließen sie ab. Ist dadurch auf der szenischen Ebene schon der zweite Abschnitt 6,6-19* herausgehoben, so bestätigen noch weitere Beobachtungen die zentrale Stellung dieses Abschnittes. Nur in diesem Abschnitt ist die ausschließliche Konfrontation von Rafael und Tobias gegeben, während sonst der Fisch (vgl. 6,2) und die Familie des Raguel (s. 7,1-2) hinzukommen. Dazu überwiegt bei weitem der Anteil der Redeelemente, so daß annähernd zeitdeckend erzählt wird, abgesehen von den rahmenden Szenen. Im ersten und dritten Abschnitt dominieren die Handlungselemente quantitativ, so daß die in ihnen gegebene Raffung den zweiten Abschnitt nachdrücklich aus dem Zusammenhang hervortreten läßt.

Beide rahmenden Abschnitte stehen einerseits als Ermöglichung oder Vorbereitung und andererseits als Konsequenz oder Bestätigung in innerem Zusammenhang mit dem mittleren Abschnitt, der sich gleichsam als Schaltstelle erweist. Im ersten Abschnitt zeigt sich zunächst die Dominanz des Engels auf der Wortebene. In der Situation aktueller Bedrohung folgt Tobias dem Wort des Engels und wird so zur rettenden Reaktion ermächtigt. Diese Erstarkung gilt als Probe und Vorbereitung für den zweiten Abschnitt, in dem Tobias nach einem ringenden Gespräch dem zukunftsweisenden Plan des Engels zustimmt und sich ermutigen läßt, angesichts einer zunächst bedrohlichen Unternehmung sich auf das bereits in 6,1-5 erprobte Geschehensmuster: Hören auf den Engel - Ausführen des Gehörten einzulassen. Im Hören auf Rafael gewinnt Tobias die rettende Perspektive.

Im dritten Abschnitt schließlich tritt Rafael in den Hintergrund, bleibt aber dennoch unübersehbar der Begleiter des Tobias, der nun mit der Realisierung des Plans beginnt, indem er selbständig im Beisein des Rafael seine Auskunft gibt und so die weitere Entwicklung vorbereitet. Er bestätigt darin die zugewachsene Kraft. Damit erweist sich dieser Abschnitt als Höhepunkt, da er die bisherige Konfrontation Tobias - Rafael in einem ersten Schritt als wirkungsvoll bestätigt und zur Fortsetzung des Geschehens hindrängt.

Für den abschließenden Oberblick bietet sich das Strukturbild dieses Teils an:

<u>Die Reise von Ninive nach Ekbatana (6,1 - 7,8*)</u>

1. Das Geschehnis am Tigris (6,1-5)
   - a) Reise und Übernachtung (6,1)
   - b) Bad des Tobias und seine Gefährdung durch den Fisch (6,2)
   - c) Befehl des Engels und Reaktion des Tobias (6,3)
   - d) Anweisung des Engels (6,4)
   - e) Ausführung der Anweisung und Mahlzeit (6,5)

2. Der Plan Rafaels zur Heirat von Tobias und Sara (6,6-19*)
   - a) Reisenotiz (6,6)
   - b) Ankündigung der Heirat des Tobias mit Sara durch Rafael (6,7*.11-12)
   - c) Die Furcht des Tobias (6,14-15a)
   - d) Ankündigung der Rettung durch Rafael (6,16-18*)
   - e) Tobias' Liebe zu Sara (6,19)

3. Die Ankunft bei Raguel in Ekbatana (7,1-8)

a) Ankunft und Begrüßung durch Sara (7,1)
b) Die Vermutung Raguels (7,2)
c) Enthüllung des Verwandtschaftsverhältnisses (7,3-5)
d) Begrüßung des Tobias durch Raguel (7,6)
e) Aufnahme der Reisenden und Mahlvorbereitung (7,7-8)

1.5 *Die Heirat des Tobias in Ekbatana 7,9 - 8,19**

1.51 *Der Abschnitt 7,9 - 8,19**

Deutliche Merkmale für die Konstituierung eines neuen Teils und für die Abgrenzung dieses Teils gegenüber dem Kontext sind in folgenden Beobachtungen gegeben: Alle Ereignisse innerhalb von 7,9-8,19* spielen sich in Ekbatana, näherhin im Hause des Raguel ab. Somit sind auch nur die Personen am Geschehen beteiligt, die in Ekbatana weilen, - die beiden Reisenden Tobias und Rafael sowie die Familie Raguels einschließlich des Hausgesindes (s. 8, 12.18). Die berichteten Ereignisse stehen in engem Zusammenhang und geben eine Entwicklung wieder. Sie lassen sich als die Trias: Heiratsvertrag (7,9-14*), Hochzeitsnacht (8,1-9*), Hochzeitsfest (8,1o-19*) fassen. Durch die Rückbezüge in 7,9f ist dieser Teil fest in den Zusammenhang eingebunden. In 8,19 wird der Spannungsbogen von der Brautwerbung zur Hochzeitsfeier hin aufgelöst. Daß damit neues Geschehen zu erwarten ist, zeigt 7,13b deutlich an.

a. Der Heiratsvertrag 7,9-14*

Als Basis für einen den Abschnitt 7,9-14* umgreifenden Spannungsbogen bietet sich die in 7,1oa.14b vorausgesetzte Szenerie des Mahles im Hause Raguels an, wodurch sich das Geschehen auf engstem Raume abspielt. Die Notiz vom Beginn des Mahles (7,14b) konstatiert den Abschluß der vorliegenden Ereignisse. Am Geschehen beteiligt sind die Personen Tobias, Rafael, Raguel, Sara, Edna. Zeitlich ist der Abschnitt eingeordnet zwischen die Bereitung und den Beginn des Mahles, das sich von einem Begrüßungs- zum Hochzeitsmahl verändert. Die Struktur des Abschnitts baut sich in fünf Szenen auf.

Nach dem Abschluß in 7,8 führt die erste Szene 7,9-1oa eine neue Situation herauf, die sich zunächst vom Hintergrund des bereiteten Mahles deutlich abhebt. Tobias wird in der Redeeinleitungsformel als Redender ausgewiesen, der Engel Rafael als Angeredeter (7,9). Die unmittelbar folgende, den Namen

Asarja voranstellende Anrede veranschaulicht, wie der Erzähler die Rafael betreffende doppelte Erzählperspektive einsetzt und mit der unbefangenen Ahnungslosigkeit des Tobias spielt. Neben der Anrede umfaßt das Redeelement des Tobias eine Bitte an Rafael und einen unpersönlich formulierten Wunsch. Die Bitte wird entfaltet in einem Imperativ mit angeschlossenem Relativsatz, wobei das Objekt des Imperativs weggefallen ist und dem durch die Präposition ὑπέρ [181] bestimmten Relativpronomen assimiliert wird. Der Imperativ λάλησον [182] knüpft durch denselben markanten Wortgebrauch an 6, 12 an, während das Nomen πορεία den Abschnitt 6,6-19* im Rahmen von 6,1-7,8* in Erinnerung ruft. Tobias bittet Rafael, er möge über das sprechen, worüber er auf der Reise geredet habe, d.h. konkret, er möge als Brautwerber auftreten. Damit macht er deutlich, von wem der Plan zur Heirat ausgegangen ist. Während diese Bitte ein nachholendes Element enthält, ist der folgende Wunsch vorweisend. Der jeweilige Imperativ Aorist drückt bei beiden Elementen die momentane Aktionsart aus [183]. Der Wunsch ist im Subjekt und in der Verbform neutral und objektiv formuliert. Als Absichtserklärung schließt er sich an die Bitte an: "damit der Plan ausgeführt werde!" [184]. Diese Rede an Rafael bestätigt, wie sehr Tobias nun an Sara gelegen ist (vgl. dazu 6,19).

Rafael entspricht der Bitte des Tobias und teilt dem Raguel das Reisegespräch mit. Damit kommt er seiner Aufgabe als Brautwerber nach. Der Plan wird seiner Ausführung schrittweise entgegengeführt.

Der dritte Handlungsträger dieser Szene ist Raguel. Er reagiert auf das, was Rafael ihm gesagt hat, wendet sich aber mit seiner Rede an Tobias selbst. Rafael hat die entscheidende Verbindung zwischen Raguel und Tobias angebahnt. So rahmen deren Redeteile auffällig seinen Handlungsanteil. Nach diesem entscheidenden Schritt tritt er selbst in den Hintergrund. Daß Tobias

---

181 Zu ὑπέρ mit dem Genitiv vgl. BDR § 231.

182 Das Verbum λαλεῖν wird in der Tobit-Grunderzählung nur im Zusammenhang der Brautwerbung des Rafael gebraucht (s. 6,12; 7,9). In den Bearbeitungsschichten tritt zu diesem Bereich (vgl. noch 6,13) der Zusammenhang der Bezugnahme auf prophetische Überlieferung (s. 14,4.5.8). Dadurch schon ist diese Unternehmung besonders gekennzeichnet. - Ebenso auffällig ist der Gebrauch dieses Verbs in Gen 24. Mit Jahwe als Subjekt wird es in Gen 24,7.51 gebraucht, sonst (Gen 24,15.3o.33.45) bezieht es sich auf die Überlegungen und Aktivitäten des Knechtes Abraham im Zusammenhang der Brautwerbung.

183 Zur momentanen Aktionsart des Imperativ Aorist s. BDR § 337.

184 Die Konjunktion ist hier als καί-finale verwendet (s. dazu BDR § 442,3).

nach dieser Vorbereitung selbst seine Sache vertritt (s. 7,12), ist ein neuer Beweis seiner gewachsenen Selbständigkeit. Zugleich aber wird auch deutlich, daß die Geleise durch Rafael so gestellt sind, daß eine Verwirklichung des Planes greifbar nahe gerückt ist. Die Garantie dafür übernimmt letztlich wieder Rafael.

Raguel beginnt mit drei Aufforderungen, die mit dem Verhandlungsgegenstand nicht in notwendiger Beziehung zu stehen scheinen. Sie sind auf dem Hintergrund von 7,8 verständlich und rahmen zusammen mit 7,14b die engere Verhandlung um den Ehevertrag. In den Aufforderungen liegt eine Steigerung, die zuletzt in einer Ermunterung zur Festesfreude [185] gipfelt. Darin liegt die Zustimmung Raguels zum Plan der beiden einbeschlossen. Sie wird eigens begründet: "denn dir kommt es zu [186], mein Kind zur Frau zu nehmen". Das bestätigende Placet des Raguel wird rasch gegeben.

Die zweite Szene (7,12) setzt neu an und versucht, diese pauschale Zustimmung in konkrete und präzis klärende Einzelschritte umzumünzen. Tobias und Raguel werden einander konfrontiert. Tobias greift die Aufforderung des Raguel auf, weist sie aber zurück und gibt sehr bestimmt eine Ankündigung: "Ich werde hier [187] nichts kosten, bis ihr mir Sara gegeben und die Heirat bezeugt habt" [188]. Er gibt zu verstehen, daß für ihn die Angelegenheit kei-

---

185 Die Aufforderung ἡδέως γίνου entspricht der hebr. Wortverbindung טוב לב (s. Est 1,1o). Damit wird das Herz als das Zentrum der Sensibilität und Emotionalität angesprochen, das durch Genuß (φάγε καὶ πίε) ins Schwingen kommt (vgl. Ps 1o4,5; Hld 3,11; Sach 1o,7) und so Wohlbefinden und Freude begründet (s. dazu: WOLFF, Anthropologie 74-76). So wird die Aufforderung Raguels schon vorgreifend - in Zuordnung zum nachfolgenden Satzteil - zur Ankündigung eines guten Ausgangs. Vgl. aber zu 8,18!

186 Im populären Sprachgebrauch zeichnen sich für καθήκειν verschiedene Abstufungen in der Spannweite von Angemessenheit bis Pflicht ab, die den Begriff jeweils unterschiedlich prägen. Hier dürfte aufgrund der vorangegangenen Klärung des Verwandtschaftsverhältnisses und in Verbindung mit der vorherigen Aufforderung der ganz positiv gefärbte Begriff im Sinne: "Dir kommt es zu ...; Du hast einen Anspruch ..." anzusetzen sein, so daß Raguel bestätigend auf den Antrag Rafaels hin gegenüber Tobias spricht. - Damit kann die Position Raguels nicht als List gedeutet werden, die die Hintergründe verschweigt, sondern eher als Respekt vor dem Gesetz (vgl. 7,12.13) und den in ihm begründeten Notwendigkeiten. Das bestätigt sowohl die Erweiterung in 7,1ob.11 als auch im weiteren Fortgang 8,1o (zum Begriff s. H. SCHLIER, Art. καθήκω , ThWNT III, 1938, 44o-443).

187 ὧδε = hier; vgl. BDR § 1o3[3].

188 Der den Bedingungscharakter unterstreichende, untergeordnete Satz (zu ἕως ἄν s. BDR § 1o7[3]) des Tobias ist durch ein zunächst einprägsames Wortspiel gestaltet, das allerdings Schwierigkeiten bereitet und nicht

nen Aufschub verträgt [189]. Seine Bedenken (s. 6,14f) angesichts der gefährlichen Unternehmung sind ausgeräumt und werden nicht mehr vorgebracht. Die Liebe zu Sara dominiert und drängt ihn zu dieser Entschlossenheit, in der er seinen Weg geht.

Raguel reagiert unverzüglich und antwortet dem Tobias mit einer dreiteiligen Rede. Er übergeht die die Bedenken erregenden Ereignisse (s. 3,8a.15; 6,14) und geht auf die überraschende Möglichkeit, die sich jetzt darbietet, ein. Der Absichtserklärung des Tobias setzt er zunächst eine Aufforderung gegenüber: "Nimm sie [19o] von jetzt an nach dem Gesetz" [191]. In der Berufung auf das Gesetz liegt für Raguel der Ausweg, von der Vorgeschichte der Sara zu schweigen. Die Verbindung mit Tobias ist die einzige verheißungsvolle Möglichkeit. Mit seiner Aussage fängt er den Vorstoß des Tobias auf und bestä-

---

angemessen wiedergegeben werden kann. Die dem Verbum ἱστάναι zugrundeliegende Bedeutung ermöglicht folgende Übersetzung: "bis ihr (es) hingestellt habt und hingetreten seid zu mir". Als zu ergänzendes Objekt zu der Aktivform στήσητε (Konj. Aor.) bietet sich τὸ παιδίον (7,1o) aus dem unmittelbar vorhergehenden Satz an. Die Passivform σταθῆτε (Konj. Aor.) hat ihre Richtung durch die präpositionale Wendung πρός με erhalten und bedarf einer näheren Bestimmung. Wenn in den Verbformen zwei Handlungseinheiten vorprogrammiert sind, die einmal ein aktives Tun und dann eine von diesem Tun regierte Handlung (= Passiv) enthalten, dann bietet sich die dritte Szene als Entsprechung zur Verbform στήσητε , die vierte Szene (7,14a) als Pendant zur Verbform σταθῆτε an. Letztere könnte dann leicht "hintreten als Zeugen" implizieren und sich darin durch die strukturelle Korrespondenz von zweiter und vierter Szene bestätigt sehen. Die Übersetzung: "... bis ihr mir Sara gegeben und die Heirat bezeugt habt" läßt sich auf diesem Hintergrund rechtfertigen. Die in den Verbformen einbeschlossene Konkretion darf schon auch deswegen angenommen werden, weil bereits in 7,9.1oa sehr neutral und allgemein von πρᾶγμα und λόγος die Rede war.
(In der Übersetzung ähnlich: LÖHR, Tobit 142; STUMMER/GROSS, Tobit 5o4; anders: SCHUMPP, Tobias 155 mit Begründung!).

189 Ein ähnlicher Erzählzug findet sich in Gen 24,33, wenngleich die Situation unterschiedlich ist. In Tob ist die Brautwerbung bereits geschehen, während sie in Gen 24 noch aussteht.

19o Das Verbum κομίζειν ist wie λαμβάνειν häufig Äquivalent des hebr. Verbums לקח . Damit würden beide Verben in die Eheschließungsterminologie gehören (s. dazu: W. PLAUTZ, Die Form der Eheschließung im Alten Testament, ZAW 76 (1964) 298-318; 311ff. Vgl. auch Anm. 153). - Das Objekt αὐτήν steht in Spannung zu τὸ παιδίον (7,1o), läßt sich aber leicht erklären durch den Eigennamen Sara. Daß sie gemeint ist, ist evident (vgl. Gen 24,51).

191 Κρίσις als weithin gebräuchliches Äquivalent für das hebr. Nomen משפט im Sinne von Anordnung und Gebot (Jahwes), dem hier eine unbestrittene Autorität zugesprochen, das aber nicht weiter konkretisiert wird, hat im vorliegenden Zusammenhang die Funktion, die Verbindung von Sara und und Tobias als in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen stehend und darum unausweichlich hinzustellen und so noch einmal die Ehe der beiden vorzuprogrammieren (zum Begriff s. LIEDKE, Art. שפט, 1oo7-1oo9.

tigt ihn. Als zweites Element folgt die bekräftigende Feststellung, die in Korrelation zur Nennung des Gesetzes die Basis für die angestrebte Heirat angibt und darin die Aufforderung begründet: "Du bist ihr Bruder, und sie ist deine Schwester" [192]. Sowohl Tobias als auch Sara sind in gleicher Weise Urheber dieser Beziehung. Die Konstruktion gibt zu erkennen, daß sie gegegenseitig aufeinander hingeordnet sind. Raguel beendet die Rede mit einem Wunsch: "Der barmherzige Gott wird es euch zum Besten gelingen lassen"! [193]. Dieser Wunsch hat sein Fundament in der Übereinstimmung von Gesetz und Plan. Von daher ist das Vertrauen begründet, daß Gottes Barmherzigkeit sich als Rettung erweisen wird, auch angesichts von großen Hindernissen.

Der Vers 7,12 beinhaltet die Konfrontation Tobias - Raguel. Als Verhandlungsgegenstand steht Sara im Blickpunkt. Sowohl der der Rede des Tobias als auch bei Raguel drängen stark vorweisende Elemente über diese Szene hinaus und qualifizieren sie als entscheidende Zwischenstation. Während in der ersten Szene Rafael das Zusammenkommen von Raguel und Tobias vermittelt hat, das dann in der zweiten Szene geschildert wird, ist sowohl das Drängen des Tobias und auch das Entgegenkommen Raguels ganz ausgerichtet auf Sara. So ist zu vermuten, daß sie in der nächsten Szene im Mittelpunkt stehen wird.

---

192 Für " Καὶ αὐτή σού ἐστιν" bieten sich zwei Übersetzungsmöglichkeiten an. 1. "so daß sie dir gehört". Auf das καὶ - consecutivum (s. BDR § 442,2) folgt eine Aussage, in der Tobias als Besitzer der Sara durch den Genitiv σού bezeichnet ist (s. BDR § 189). 2. "und sie ist deine (Schwester)". Bei dieser Möglichkeit wäre der Satzteil parallel zum ersten Glied gestaltet, freilich in der Form einer Ellipse, die mit der Ergänzung des Prädikativums ἀδελφή rechnet. Die Konstruktion ist hier vorzuziehen und bestätigt sich durch die pluralische Anrede ὑμῖν, was gegenüber der sonstigen Anrede an Tobias allein einen Bruch bedeuten würde. So aber ist schrittweise an diesen Plural herangeführt. In diesem Sinne formuliert auch die Textrezension S (anders: LÖHR, Tobit 142; SCHUMPP, Tobias 149.156; POULSSEN, Tobit 35; STUMMER/GROSS, Tobit 5o4; EÜ). Die Konstruktion als Verbalsatz verweist auf das Stadium der Vorbereitung der Ehe. Diese Version wird durch eine offenbar feststehende Wendung bestätigt, die sowohl in der ägyptischen Liebesdichtung als auch in Ugarit wörtlich bezeugt ist, dort freilich in der Du-Anrede begegnet. S. dazu den Hinweis und Literatur bei JENNI, Art. אח, 1o1; vgl. DE VAUX, Lebensordnungen I, 66f; N. LOHFINK, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עם יהוה , in: H.W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, München 1971, 275-3o5.397, Anm. 79. - Die Wendung in Tob stützt das Verständnis der "rechtmäßigen Liebe" (vgl. zu 6,19; 8,7).

193 Die Bezeichnung Gottes als ἐλεήμων begegnet in Tob nur noch 6,19. Das Verbum εὐοδοῦν bezieht sich auf das Ereignis der Hochzeit und wird durch den Akkusativ des Resultates τὰ κάλλεστα bestimmt (s. BDR § 158). Es ist hier nicht unmittelbar auf den Weg des Tobias und Rafael bezogen (s. 5,17), wohl aber auf ein Ereignis, das diesen Weg zutiefst prägt. Deswegen darf es in Verbindung mit 5,17b gesehen werden. Tobit

So wird sie denn gleich auch zum Eingang der dritten Szene (7,13) präsentiert und in das Geschehen einbezogen. Raguel ist jetzt alleiniger Handlungsträger. Er ruft [194] seine Tochter, nimmt ihre Hand und gibt [195] Sara damit dem Tobias zur Frau. Damit wird das Ergebnis der bisherigen Verhandlungen sichtbar. Diese Zeremonie der Brautübergabe gipfelt in dem Spruch Raguels: "Siehe, nach dem Gesetz des Mose [196] nimm sie und führe sie zu deinem Vater". Der Aufmerksamkeitsruf weist als Signal auf das zunächst entscheidende Element der Verheiratung hin, - das gesprochene Wort. Es besteht aus zwei Teilen. Der erste ist die Aufforderung, Sara aufgrund der Verpflichtung des Gesetzes zu nehmen und die Übereinstimmung von Vorschrift und konkreten Bedingungen anzunehmen. Der zweite Teil trägt dem Brauch Rechnung, daß die Frau dem Manne folgt, der in der Familie des Vaters lebt [197]. Dieses Element drängt stark vorweisend zugleich auf eine Fortsetzung des Geschehens über die Heirat hinaus. Genau in der Mitte der Imperative steht Sara als Objekt. Damit zeigt die formale Struktur, daß sich das

---

und Raguel sagen je aus ihrer Perspektive diesen Wunsch, der in der futurischen Verbform ein Ergebnis anzielt und in der Konkretion mindestens teilweise konvergiert. Die wörtliche Übersetzung würde lauten: "Der barmherzige Gott wird euch den Weg zum Besten führen".

194 Das Rufen einer Person ist jeweils Signal für einen neuen Handlungsschritt und eine Veränderung der Personenkonstellation (vgl. 4,3a; 5,1o; 7,14; 12,1.5.6; 14,3).

195 Im Trauritus wird die Rolle des Brautvaters stark hervorgehoben. Zu den biblischen Nachrichten über die Ehe s. DE VAUX, Lebensordnungen I, 52-74.

196 Sowohl der Akt der Trauung als auch die Voraussetzungen dafür werden als "dem Gesetz des Mose gemäß" bezeichnet. Νόμος ist gängige Wiedergabe von תורה und ist in enger Verbindung"mit dem Namen des Mose ... für die dtn. und chron. Literatur des AT kennzeichnend" (G. LIEDKE - C. PETERSEN, תורה , THAT II, 1976, 1o32-1o43.1o4o). Dabei spielt vor allem eine Rolle, daß das durch Mose vermittelte Gesetz als eine Einheit zu verstehen ist. Die fehlende textliche Bezugnahme in Tob bewahrt die tōrā noch als Einheit, wenngleich sie hier schon zur Legitimation für Einzelakte dient, die ein bestimmtes Verhalten stützen sollen. Die tōrā ist dennoch nicht in Einzelgebote aufgelöst. Das Gesetz hat "undiskutierte Autorität. Es ist an sich stets gültig, vielleicht gerade, weil es weitab, fern in der Vergangenheit und hoch über allem gegenwärtigen Geschehen und Tun steht. Einzelheiten kommen nur in flächenhafter und geschichtsloser Nivellierung, ohne juridische Tiefenschärfe in den Blick. Das "Gesetz" greift kaum verändernd in das Leben ein, sondern deutet es von Gott her" (GAMBERONI, Gesetz des Mose 241). Die Spannung zur Formulierung von 7,12 (κρίσις) liegt mehr auf semantischer als auf sachlicher Ebene (vgl. den Prädestinationsgedanken in Gen 24,5o!).

197 Vgl. dazu Gen 24; 28; 34 u.a.m.

Geschehen ganz auf sie ausrichtet. Als weiterer Schritt folgt der Brautsegen [198] des Brautvaters über das Brautpaar. Dieses Handlungselement und die Handlungselemente des Szeneneingangs rahmen den Spruch des Raguel, der so nachdrücklich herausgestellt wird. Diese dritte Szene (7,13) ist mit den sie umgebenden Szenen jeweils doppelt verschränkt. Dadurch erhält sie eine Vorbereitung und ein bestätigendes Pendant.

In der vierten Szene (7,14a) erfolgt die Bestätigung der Heirat durch die Ausstellung einer Urkunde. Raguel ruft seine Frau Edna. Er selbst nimmt ein Schriftstück [199] und schreibt einen Ehevertrag [2oo]. Damit wird das Schriftstück zu einer Urkunde, die durch die Siegelung [2o1] rechtsverbindlich wird.

Den Abschluß des Abschnitts bildet die fünfte Szene (7,14b). "Sie begannen zu speisen". Diese Notiz korrespondiert mit der Aufforderung Raguels an Tobias, in 7,1oa und spannt auf dem Hintergrund von 7,8 einen Bogen vom Anfang zum Ende des Abschnitts (vgl. 7,12a). Als Teilnehmer des Mahles dürften alle an diesem Geschehen Beteiligten angenommen werden. Durch die zwischenzeitlichen Ereignisse ist aus dem Mahl zur Aufnahme der Gäste ein Hochzeitsmahl geworden. Die Fülle der Speisen (s. 7,8) erweist sich als Vorbereitung von bedeutenderen Ereignissen. Sie wird jetzt in ihrer Berechtigung sichtbar.

---

198 Da das Verbum εὐλογεῖν nicht in unmittelbarer Verbindung mit einem Redeelement steht (vgl. aber Gen 24,6o), sondern den Trauritus beendet, wird es im Sinne des Brautsegens zu verstehen sein. Zutreffend wäre wohl die Umschreibung "jemandem baruk sagen" (s. KELLER-WEHMEIER, Art. ברך 359-372).

199 Τὸ βιβλίον entspricht dem hebr. Nomen ספר, dessen Grundbedeutung "Schriftstück" ist. Nach dem Vorgang des Schreibens und Siegelns wird es zu einer Urkunde (s. dazu: J. KÜHLEWEIN, Art. ספר 165; zum Buch- und Schriftwesen der Antike s. H. HUNGER, Antikes und Mittelalterliches Schriftwesen, in: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, dtv WR 4176, 25-147).

2oo Συγγραφή ist ein seltenes Nomen in LXX, das in der Profangräzität eine 'Vertragsurkunde' bezeichnet. Hier ist die Ehevertragsurkunde gemeint. Zur Praxis von Scheidebriefen und Eheverträgen in Israel und seiner Umgebung s. SCHUMPP, Tobias 158ff; DE VAUX, Lebensordnungen I, 66f; STUMMER/GROSS, Tobit 5o4.

2o1 Durch das Siegeln wird ein Vertrag oder eine Urkunde rechtsgültig. Es geschieht jeweils vor Zeugen. Das persönliche Siegel fungiert als Unterschrift (s. G. FITZER, Art. σφραγίς, ThWNT VII, 1964, 939-945; B. OTZEN, Art. חתם, ThWAT III, 1978, 282-288).

Das Mahl ist zugleich Zeichen der durch den Vertrag entstandenen neuen Gemeinschaft [2o2].

Der fünfszenige Abschnitt 7,9-14* ist trotz der unterschiedlichen Länge der Szenen eine wohlgeformte Einheit, die durch ihre Einbindung in den Zusammenhang auf eine nähere Situierung des Geschehens verzichten kann. Die Beobachtung der Struktur deckt deren Komplexität auf. Auf der szenischen Ebene ist die dritte Szene (7,13) mehrfach hervorgehoben. In ihr ist Raguel alleiniger Handlungsträger, während alle anderen Szenen zwei Handlungsträger (zweite und vierte Szene) oder mehr (erste und fünfte Szene) aufweisen. Sie ist zudem durch Stichwortverknüpfung mit den umliegenden Szenen vielfach verschränkt. Zwischen der zweiten und vierten Szene gibt es die thematische Entsprechung von klärender Vorbereitung und rechtlicher Bestätigung je als Vorbereitung und Konsequenz im Blick auf den in 7,13 berichteten Ritus der Verheiratung. Ein korrespondierendes Element liegt ferner in der Aussage des Tobias, nichts zu essen, bevor seine Angelegenheit nicht vor Zeugen erledigt sei,und der Siegelung durch die entscheidenden Zeugen. In all diesen Elementen wird vorweisend und nachholend auf die dritte Szene hingewiesen. Zudem entsprechen sich die erste (7,9-1oa) und die fünfte Szene (7,14b) einerseits durch das gemeinsame Motiv des Mahles und andererseits durch die thematische Entsprechung von Brautwerbung und Hochzeitsmahl als weitere flankierende Ereignisse um den Trauritus, der sich als erzählerischer Höhepunkt erweist. Durch diese dritte Szene werden die erste und zweite Szene beantwortet, die vierte und fünfte jedoch vorbereitet. Auffällig ist dabei, daß die jeweiligen Szenenpaare fast ausschließlich entweder durch Redeelemente oder durch Handlungselemente charakterisiert sind. Das führt zu einem weiteren Aspekt, den der Zeitfaktor zutage fördert. Während in der dritten Szene Handlung und Rede gleichberechtigt nebeneinander stehen, sind die vierte und fünfte Szene ausschließlich von Handlungselementen bestimmt, die eine Schritt- und Sprungraffung bewirken. Die erste Szene hingegen ist überwiegend mit Redeelementen gestaltet, die zweite jedoch ausschließlich. Damit ist durch die unterschiedliche Raffungsintensität die zweite Szene (7,12) aus dem Erzählzusammenhang herausgehoben. Von ihr aus wird das in ihr Grundgelegte in den folgenden Szenen ausgefaltet, während die erste Szene zu ihr hinführt. Damit ist als Leitlinie in die Er-

---

2o2 Das Mahl gehört offenbar weithin zu den Elementen, die einen Vertrag oder Bundesschluß rechtskräftig machen (vgl. Gen 26,3o; 31,44-54; Ex 24,9-11). Auffällig ist die Parallele Gen 24,54f. Jeweils nach Abschluß der Verhandlung beginnt das Mahl.

zählung dieses Abschnitts die Konfrontation Tobias - Raguel eingetragen, die primär die Entwicklung des Tobias und das Fortschreiten auf dem Weg der Rettung anzeigt, obgleich Raguel in Wort und Tat gegenüber Tobias dominiert. Von ihm jedoch geht der wirkungsvollste Impuls aus (7,12a).

b. Die Hochzeitsnacht 8,1-9*

Der Abschnitt 8,1-9* hebt sich von seinem Umfeld deutlich ab und begründet seine Selbständigkeit sowohl durch den offensichtlichen Ortswechsel innerhalb des Hauses Raguels vom Speiseraum zum Brautgemach als auch durch den Spannungsbogen, der sich von der Eingangs- (8,1)zur Abschlußnotiz (8,9) aufbaut und auflöst. Ebenfalls markiert die Konjunktion ὅτε δέ (vgl. 2,1) mit der nachfolgenden Bestimmung einen unübersehbaren Einschnitt. Damit ist zugleich auch eine neue Zeitspanne für das nachfolgende Geschehen festgesetzt. Ein neuer Handlungsträger gegenüber dem vorherigen Abschnitt tritt nun in 8,3 auf: der Dämon. Der Abschnitt ist ebenfalls in fünf Szenen aufgegliedert.

Die erste Szene umfaßt lediglich den Vers 8,1. Sie enthält pluralische Verbformen, die einer näheren Bestimmung bedürfen. Die im untergeordneten Temporalsatz regierende Verbform συνετέλεσαν dürfte in Entsprechung zu 7,14b die beiden Gäste und die Familie Raguels einschließen. Für εἰσήγαγον scheiden Tobias und Sara als Mitsubjekte aus. Nach der Beendigung des Abendessens [2o3] führen sie Tobias zu Sara. Die hypotaktische Satzanordnung zeigt, welche Handlung die bestimmende ist und somit das Thema des Abschnitts andeutet: die Hochzeitsnacht. Die Verbform εἰσήγαγον ruft 6,15a in Erinnerung und signalisiert eine Entscheidungssituation in der wachsenden Nähe des Tobias zu Sara.

In der zweiten Szene (8,2) tritt Tobias näher in das Blickfeld. In der Fortsetzung der Erzählung [2o4] wird er auf seinem Weg in das Brautgemach beschrieben. Die Wahl des Verbums πορεύεσθαι ist nicht zufällig. Es steht in der Fluchtlinie aller Notizen von dem Weg, der somit hier die Aufmerksamkeit

---

2o3 Συντελεῖν als Verb des modifizierten Tuns zieht ein ergänzendes Partizip nach sich (vgl. BDR § 414). Mit dem Verbum δειπνοῦν wird in der alltäglichen Bedeutung die Einnahme der Hauptmahlzeit bezeichnet, die auf den Abend angesetzt wird. Sie ist häufig durch die Anwesenheit von Gästen gekennzeichnet (s. J. BEHM, Art. δεῖπνον , ThWNT II, 1935, 33-35).

2o4 In der singularischen Form kann sich ὁ δέ nur auf Tobias beziehen.

auf sich zieht. Damit ist das folgende Geschehen eng verklammert sowohl mit seinem Weg als auch mit dem über diesen Weg gesprochenen Segen (5,17; 7,12). Dieser Weg ist zugleich ein Sich-Nähern (s. 6,15a) zu Sara hin und muß den Widerstand des Dämons provozieren. Tobias erinnert sich der Worte des Rafael. Dieser allgemeine erzählerische Rückgriff [2o5], der keinen ausdrücklichen Bezug auf vergangenes Geschehen braucht, da er im folgenden selbst inhaltlich ausgefaltet wird, spielt nicht nur auf 6,4 an, wie der Fortgang erweist, sondern über das Nomen λόγος zugleich auf alle die Passagen, in denen die Wirksamkeit der Worte des Engels herausgestellt wird (vgl. 6,3-5.6-19*; 7,9-1o). Damit ist bereits eine verheißungsvolle Perspektive eingetragen. Die Erinnerung als neues und tieferes Verständnis von etwas, was schon da war, und als Aktualisierung eines ruhenden Wissens, das Rettung bedeutet, setzt sich unmittelbar in die Tat um. Die Konjunktion καί hat konsekutiven Charakter [2o6], so daß das Tun als Folge und Fortsetzung der Erinnerung erscheint. Es wird in drei Schritten expliziert. Tobias nimmt zuerst Glut vom Räucherwerk [2o7]. Darauf legt er Fischherz und - leber und läßt schließlich beides verbrennen. Hier entschlüsselt sich teilweise die zunächst unverständlich bleibende Anweisung von 6,4. Indem sie jedoch nicht an Ort und Stelle erklärt wird, bleibt dem Weg Spannung und Suchen mit der Möglichkeit des Irrtums vorbehalten.

Der Sinn dieses ritualähnlichen Tuns, das offenbar für die Umstehenden unauffällig ist, eröffnet sich in der dritten Szene (8,3), deren Geschehen, wie die Handlungsträger erweisen, sich dem Erfassen durch menschliche Personen entzieht [2o8]. Denn der erneute Subjektwechsel weist lediglich den Dämon

---

Dieses Pronomen dient zur drängenden Fortsetzung der Erzählung (s. BDR § 251). Zum Ritus der Hochzeitsnacht s. GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann 38f.

2o5 Vgl. die literarkritische Beobachtung Nr. 38! - Dieselbe Verbform ἐμνήσθη begegnet schon in 4,1. Sie kündigt jeweils einen Einschnitt an und bringt Möglichkeiten ins Spiel, die im rechten Augenblick in Erinnerung kommen und das Geschehen lenken.

2o6 S. BDR § 442,2b.

2o7 Das Nomen τέφρα begegnet in LXX außer in Tob nur noch in Weish 2,3. Es ist ohne hebr. Äquivalent und bezeichnet sowohl Asche als auch Glut, bzw. die glühende Asche. θυμίαμα entspricht dem hebr. קטרת in der Bedeutung von 'Opferrauch' und hier 'Räucherwerk'.

2o8 Dafür, daß in 8,3 eine neue Erzählebene vorliegt, gibt es verschiedene Hinweise. Der Dämon und Rafael sind jeweils durch das stilistische Mittel des Rückblicks in die Erzählung eingeführt worden (s. 3,8a.17; 5,4; 6,15). Das Wirken der beiden wird zwar von den beteiligten menschlichen

und den Engel als Handlungsträger aus. Sie sind auf einer Ebene kontrastiert. Die temporale Konjunktion ὅτε δέ am Satzbeginn (vgl. 2,1; 8,1) hebt diese Szene zudem als besonderen Einschnitt heraus. Das Tun des Tobias erweist sich jetzt als Angriff auf den Dämon. Als er den Geruch wahrnimmt, flieht er in die obersten Gegenden Ägyptens, nach Oberägypten. Die in der figura etymologica ausgedrückte Intensität bezeichnet die Wirksamkeit des Angriffs und den wunden Punkt des Dämons. Denn gegen den Geruch [2o9] ist er machtlos. Die Flucht nach Oberägypten [21o] bedeutet Flucht in die menschenleere Wüste, so daß er sich zunächst selber seiner Wirkmöglichkeit beraubt. Dort fesselt [211] ihn der Engel. Damit ist der Dämon ausgeschaltet und kann weder für Tobias noch für Sara gefährlich werden. Die Überlegenheit des Engels über den Dämon wird auf doppelte Weise herausgestellt: Er hat Tobias den entscheidenden Hinweis gegen den Dämon gegeben und ihn zum Angriff befähigt. Indem Tobias entsprechend handelt, kann er selbst den endgültigen Sieg bewerkstelligen. Damit geht der Sieg über den Dämon auf ein Zusammenspiel zwischen Engel und Mensch zurück. Das Nomen ὁ ἄγγελος verweist hier bewußt auf die Stellung und die Möglichkeiten des Engels. Zugleich macht es verständlich, daß Ägypten als Schauplatz eingeschoben werden kann. Hier schlägt die doppelte Erzählperspektive erneut durch, die dem Engel die eine Existenzweise in zwei gleichzeitigen Gestalten zubilligt: er ist leibhaftig präsent in der Gestalt des Reisebegleiters Asarja und doch den Bedingungen von Raum und Zeit enthoben; er handelt vor den Augen aller

---

Handlungsträgern teilweise wahrgenommen, aber nicht erkannt. Schließlich wird für beide eine Überlegenheit im Wirken gegenüber den Menschen vorausgesetzt.

2o9 Hier erweist sich die Bedeutung der Fischeingeweide als ein unüberwindbares Hindernis für den Dämon. Welche tierphysiologischen Vorstellungen im Hintergrund stehen, ist nicht auszumachen. Wichtig ist jedoch, daß dieser Angriff auf den Dämon wortlos vor sich geht, während Tobias sich hilfesuchend mit einem Gebet an Jahwe wendet. - Zur Verbindung von Heilkunde und Beschwörungswesen s. die Ausführungen bei VON RAD, Weisheit 18of.

21o Oberägypten ist bis auf einen schmalen Nilstreifen Wüstengebiet, das allgemein als Aufenthaltsort für Geister und Dämonen gilt. Ob bei der Nennung Ägyptens noch weitere Konnotationen zu vermerken sind (etwa Land der Sklaverei ...), ist nicht auszumachen, da sich keine Parallele anbietet (vgl. SCHUMPP, Tobias 163ff; MILLER, Tobias 79; STUMMER/GROSS, Tobit 5o5).

211 Den Dämon zu fesseln, gehört schon in den Auftrag des Rafael (3,17) hinein. Damit scheint der zweite, Sara und Tobias betreffende Teil des Auftrags, erledigt (vgl. Gen 42,24; Ri 15; 16; 2 Kön 25,7).

und ist offenbar doch auch wieder unsichtbar; er ist der Reisebegleiter und ist als Gast mit Tobias in Ekbatana aufgenommen und doch auch wieder in Oberägypten als Sieger über den Dämon. Daß jede Reaktion auf das Geschehen dieser dritten Szene fehlt, bestätigt auf der literarischen Ebene noch einmal, daß es sich jeder menschlichen Wahrnehmung entzieht.

Die vierte Szene (8,4-8*) schließt, obgleich sie die dritte Szene voraussetzt, an die zweite (8,2) an und sichert so einen bruchlosen und verständlichen Handlungsablauf. Bemerkenswert ist die Konjunktion δέ [212] am Beginn einer jeden Szene bisher. Sie deutet schlaglichtartig die komplexe Handlungsfolge und das Zusammenspiel der immer neuen Handlungsträger an. Die Passivform des einleitenden Temporalsatzes wendet sich schon den beiden, Tobias und Sara, zu und schließt die anderen aus. Als sie eingeschlossen sind, steht Tobias vom Bett auf . Auf diese durch die einführende Zeitbestimmung näher eingegrenzte Situationsbeschreibung folgt eine Redeeinleitung mit einer zweiteiligen Aufforderung, - einem Imperativ, der sich unmittelbar an Sara wendet, und einen adhortativen Konjunktiv mit nachfolgendem Finalsatz: "Stehe auf, Schwester [213],und laß uns beten, damit Jahwe sich uns gnädig erweist" (8,4b). Die wachsende Gemeinsamkeit zwischen Tobias und Sara ist sowohl durch die Formen des Verbs ἀνιστάναι je mit Tobias und Sara als Subjekt als auch durch die pluralische Form προσευξώμεθα veranschaulicht. Die Verbform ἐλεήσῃ steht sodann in Verbindung mit ἐλεήμων (7,12). Aus dieser Kombination erscheint das εὐοδοῦν Gottes als Synonym seines ἐλεεῖν . Dieser Vorbereitung folgt im Rahmen einer Gebetseinleitung (8,5a) und eines Gebetsschlusses (8,7) ein dreiteiliges Gebet.

Die verschiedenen Formen des Grundwortes εὐλογεῖν kennzeichnen den ersten Teil des Gebets als Doxologie (8,5) und teilen sie zugleich in drei Lobpreisformeln. In die erste Lobpreisformel [214] ist die Anrede [215] "Gott unserer Väter" eingeschlossen. Dieser Gottestitel [216] stellt Tobias in die lange

---

212 Zur Funktion von δέ vgl. BDR § 447.

213 Die Anrede "Schwester" könnte durchaus als "Zärtlichkeitsmetapher" verstanden werden, wie sie auch in Hld 4,9.1o.12; 5,1.2; begegnet (vgl. JENNI, Art. אח , 1o1).

214 Zum Verbaladjektiv εὐλογητός s. zu 3,11 Anm. 82.

215 Der Vokativ wird durch den Nominativ mit Artikel ersetzt (s. dazu: BDR § 147,2).

216 Der Gottestitel "Gott der Väter" mit wechselnden Pronomina findet seine stärkste Verwendung in der dtn.-dtr. Literatur und in damit verwandten

Reihe der Väter, die auf Jahwe vertraut und von ihm Schutz erfleht haben. In der zweiten Lobpreisformel rückt der Name Jahwes in den Mittelpunkt. Diese Formel entspricht fast wörtlich der zweiten Lobpreisformel der Doxologie (3,11) im Gebet der Sara, mit Ausnahme des Adjektivs ἔνδοξος [217], das jedoch in der Bedeutung mit ἔντιμος zusammenfällt. Nur an diese Lobpreisformel ist die Formel "in Ewigkeit" angehängt. Die regierende Verbform des dritten Gliedes ist eine Imperativform (3. Pl. Aorist), zu der "der Himmel" [218] und "alle Schöpfungswerke" [219] Subjekt sind. Sie sollen in den Lobpreis Jahwes einstimmen, der in dem Personalpronomen σέ als Objekt und Zielpunkt genannt ist. Diese dritte Lobpreisformel ist eine gleichwertige Fortführung der ersten beiden. Sie stellt Jahwe ganz in den Mittelpunkt. Im Aufbau und in der Intention ist sie nahezu identisch mit 3,11. In ihren Elemente läßt sich die anthologische Arbeitsweise beobachten. Dieser erste Teil bildet das Fundament des ganzen Gebetes. Der Beter anerkennt in diesem Lobpreis Jahwe und tritt mit ihm in Verbindung. Alles, was nachfol-

---

Schriften. Er betont einmal, daß Gottes Verheißung konkrete Adressaten in der Geschichte hat. Das stellt einen verheißungsvollen Bezug zum Gebet des Tobias her. Der zweite Aspekt dieses Gottestitels ist der, daß das Volk Israel vor Jahwe eine Einheit bildet, - auch über zeitliche Distanzen hinweg. Aus dieser Zusammengehörigkeit können Mut und Vertrauen erwachsen. Indem Tobias dem Endogamiegebot nachgibt, bekennt er sich ausdrücklich zum Volk Israel (s. zum Gottestitel: E. JENNI, Art. אב , THAT I,[2]1975, 1-17.1o-14; H. RINGGREN, Art. אב , ThWAT I, 1973, 1-19.1o-16).

217 Ἔνδοξος ist wie ἔντιμος Äquivalent zum hebr. כבד (ni) und will die Macht und Herrlichkeit Jahwes widerspiegeln (vgl. Anm. 84).

218 Der semitisierende Plural οὐρανοί entspricht einerseits dem hebr. Nomen שמים und dürfte andererseits durch den pluralischen Parallelbegriff κτίσεις mitbeeinflußt sein (vgl. alle sonstigen pluralischen Träger des Lobpreises!). Der der Profangräzität völlig fremde pluralische Gebrauch unterstreicht hier wirkungsvoll die kosmische Dimension des Lobpreises Jahwes (vgl. Ps 5o,6; 89,6; 97,6; 148,4) (s. zum Ganzen: G. VON RAD - H. TRAUB, Art. οὐρανός , ThWNT V, 1954, 496-543; L. KÖHLER - W. BAUMGARTNER, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden[2]1958, 986-988).

219 Das seltene Nomen κτίσις bezeichnet "das einzelne Geschaffene". Κτίζειν läßt an ein souveränes Schaffen und an den Herrscher denken, "dessen Befehl etwa aus dem Nichts eine Stadt entstehen läßt, weil dem Wort des Herrschers die Macht des Herrschers zu Gebote steht" (W. FOERSTER, Art. κτίζω , ThWNT III, 1938 , 999-1o34.1o26.1o25). Das pluralische Nomen umschreibt somit alle Schöpfungswerke und - geschöpfe.

gend gesagt wird, steht im Schatten dieser Preisung Jahwes und wird von ihr mitbestimmt.

Durch die einleitende Interjektion καὶ νῦν hebt sich der zweite Gebetsteil deutlich ab. Der Beter breitet seine Lage aus. Daß er es vor Jahwe tut, beweist die erneute Anrede. Die präsentische Form λαμβάνω bezeichnet den gegenwärtigen Augenblick [22o]. Das bedeutet im Blick auf die Heirat, daß Tobias den entscheidenden Schritt da vollzogen hat, wo er vor Jahwe Sara zu seiner Frau nimmt. Hier ratifiziert er selber, was Raguel in 7,13 im Trauritus grundgelegt hat. Tobias bestimmt diesen entscheidenden Schritt auf doppelte Weise: einmal negativ abgrenzend mit οὐ διὰ πορνείαν [221]. Sehr wahrscheinlich rückt er damit von jedem Verdacht der Illegitimität seiner Ehe ab. Das würde den Gegensatz zu ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας verständlich machen. Denn damit betont er positiv bestärkend die Rechtmäßigkeit seiner und Saras Ehe.

Aus der Überzeugung der Übereinstimmung mit Jahwe fügt er eine Doppelbitte (8,7b) an. Das ist der dritte Teil des Gebetes. Die Verbform ἐπίταξον [222] weist Jahwe ausdrücklich die Initiative zu. Syntaktisch verstärkt sie die folgenden beiden Infinitive zu eigenen Bittrufen: "Neige dich mir zu [223]

22o Zum aoristischen Präsenz s. BDR § 32o.

221 Diese präpositionale Verbindung hat hier wahrscheinlich einen speziellen Sinn. Πορνεία ist in der Regel Gegenwort zu Formen des hebr. Stammes זנה . In der ursprünglichen Bedeutung kann damit neben dem ungeregelten, unrechtmäßigen geschlechtlichen Verhalten zwischen Mann und Frau eine Frau bezeichnet werden, deren Mann nicht ihrem Stamm angehört. Auf Tobias übertragen ist die angeführte Bestimmung Ausdruck dafür, daß er sich nicht über das Endogamiegebot hinwegsetzt, sondern eine Frau aus seiner Sippe nimmt und umgekehrt darin auch den Status der Sara wahrt, die mit ihm den einzigen rechtmäßigen Mann bekommt (vgl. dazu: F. HAUCK - S. SCHULZ, Art. πορνή, ThWNT VI, 1959, 579-595.583f; anders als in der hier favorisierten Bedeutung sämtliche gängigen Kommentare und Untersuchungen außer: SCHOLZ, Tobias 47f.7o). Diese Deutung würde am ehesten durch die kontrastierende, gleichartige Bestimmung ἐπ' ἀληθείας (s. dazu BDR § 234,4), die an 1,3 anklingt, bestätigt und auch sie verständlich machen. Hier wäre die positive Übereinstimmung mit dem Endogamiegebot angezielt. Trotz der entgegenstehenden Hindernisse entscheidet sich Tobias für die ἀλήθεια, die auf die Gemeinschaft des Volkes ausgerichtet ist und sich gegen die unrechtmäßige und letztlich ungläubige Heirat wendet. Darin geht Tobias in den Spuren seines Vaters. Die Übersetzung lautet dann etwa: "Und jetzt, Jahwe, nicht unrechtmässig nehme ich diese meine Schwester, sondern in treuer Übereinstimmung mit dem Gebot". - Auch die nachfolgende Bitte bestätigt diese Deutung.

222 Zu ἐπίταξον s. BDR § 392. Diese Form weist wirkungsvoll auf das Gegenüber zwischen Jahwe und dem Beter hin.

223 Die Bitte um Zuneigung (s. dazu 7,12; 8,4) hat als Hintergrund das Wissen um die konkrete Bedrohung durch den Dämon. Dadurch ist die Bitte zuletzt eine Bitte um das Leben.

und laß mich gemeinsam mit ihr ein hohes Alter erreichen" [224]. Die Bitte läßt Tobias an das Ziel kommen, das er in 8,4b formuliert hat. Die zweite Bitte erfleht gleichsam eine sichtbare Garantie seines Erbarmens.

Die Dreiteilung des Gebets erweist sich als sinnvolle Anordnung. Lobpreis Gottes und Bitte rahmen die Situationsschilderung als den Kern des Gebets. Damit liegt ohne Zweifel ein Akzent auf diesem zweiten Teil. Er bietet den unmittelbaren Bezug zur Erzählung und wirft Licht auf die vorausliegenden Verhandlungen. Während der Lobpreis der Situationsschilderung die Perspektive verleiht, erwächst die Bitte aus ihr. Läßt sich somit der Höhepunkt des Gebetes in dem Bittelement festmachen, ist das Gebet am besten als Bittgebet [225] zu kennzeichnen.

Daß Sara am Gebet nicht unbeteiligt ist, erweist der Gebetsabschluß in 8,8. Zusammen mit Tobias betet sie das Amen. Diese Bestätigungsformel [226] drückt die Zustimmung und Übereinstimmung Saras mit dem aus, was Tobias gebetet hat. Das Gebet ist genau in den Erzählzusammenhang hineinkomponiert. Seine Stellung unmittelbar in der Nähe der Entscheidung [227] (vgl. dazu 3,8a; 6,5) zeigt sowohl für Sara als auch für Tobias an, daß sie nicht ein Geschehen über sich ergehen lassen werden und Gebetsformeln mechanisch reproduzieren, sondern daß sie das Geschehen in seiner Tiefendimension zu erfassen versuchen und sich auf diese Weise für das erbarmende und rettende Handeln Gottes disponieren, dessen Grundlegung durch Rafael (s. 8,3) ihnen noch verborgen ist.

---

224 Die Bitte um das Alt-werden-dürfen zusammen mit Sara ist eine konkrete Ausfaltung der vorangestellten allgemeinen Bitte um Zuneigung und Leben. Das hohe Alter wäre dann zugleich ein Zeugnis von dieser Zuneigung Jahwes. - Das Verbum kann transitiv gebraucht werden.

225 Zum Bittgebet vgl. zu 3,1-6*; 3,11-15.

226 Zur Bestätigungsformel, auch in den Psalmen, s. WILDBERGER, Art. אמן , 193-196.

227 Die bisherigen Gebete in Tob haben an entscheidenden Stellen gestanden: jeweils am Tiefpunkt des Tobit und der Sara in 3,1-6*; 3,11-15 und hier gerade vor der entscheidenden Hochzeichtsnacht von Tobias und Sara. Sie sind Signale einer Wende zum Guten. Eine ähnliche Beobachtung trifft für Gen 24 zu. Jeweils an Knotenpunkten der Erzählung wendet sich der Knecht Abraham an Jahwe: mit einem Bittgebet in 24,12-14 (42-44); mit einem Dankgebet in 24,27 (48); mit einem Gebetsgestus in 24,52. Auch hier wird vorgreifend oder nachholend eine positive Wende markiert.

Die fünfte Szene (8,9) wird von einer pluralischen Verbform regiert. Sie löst den in 8,1 angesetzten Spannungsbogen auf, insofern die dort ausgelöste Handlung an ihr Ziel kommt. Tobias und Sara sind als Subjekt zu sehen. Unterstützt von λαμβάνειν (8,7) meint das Verbum κοιμᾶσθαι wohl das eheliche Zusammensein der beiden. Der durch die Zeitbestimmung τὴν νύκτα näher bestimmte komplexive Aorist [228] gibt schon indirekt eine Nachricht von der Errettung des Tobias, da er durch das Eingreifen des Dämons vor dem Beischlaf nicht umgebracht worden ist. Daß Tobias und Sara gemeinsam Handlungssubjekt sind, ist ein überraschendes Resultat, gegen das alle äußeren Anzeichen sprachen.

Die Struktur des Abschnitts 8,1-9* läßt sich unter verschiedenen Gesichtspunkten beschreiben. Zunächst fällt wieder die konzentrische Anordnung der Szenen um die Mittelszene 8,3 auf, die die Achse bildet. Die erste (8,1) und fünfte Szene (8,9) entsprechen sich inhaltlich-thematisch unter dem Stichwort 'Zusammenführung' und 'Zusammensein'; die zweite (8,2) und vierte Szene (8,4-8*) haben je den Charakter eines rituellen Aktes und signalisieren je unterschiedlich einen bedeutsamen Schritt. Als wortloser Angriff auf den Dämon und als betende Hilfesuche an Jahwe sind sie einander entgegengesetzt. Während in ihnen Tobias alleiniger oder zumindest auffällig dominanter Handlungsträger ist, weisen die rahmenden Szenen je eine pluralische Verbform, allerdings mit unterschiedlichen Handlungsträgern auf. In der Mittelszene werden zwei Handlungsträger konfrontiert, die in den übrigen Szenen des Abschnitts nicht in Erscheinung treten: der Dämon und Rafael. In ihrem Tun liegt genau das Zentrum auf der Ebene der Handlungsträger. Insofern das vorhergehende Tun auf dieses Ereignis ausgerichtet ist und das nachfolgende Geschehen umgekehrt erst dadurch ermöglicht wird, ist die dritte Szene als Drehscheibe dieses Abschnitts anzusehen, von der alles Geschehen seine Richtung erhält. Ist sie also auf der szenischen Ebene und auf der Ebene der Handlungsträger schon herausgehoben, so bestätigt sich diese Stellung noch durch die Beobachtung, daß das in ihr berichtete Geschehen der Wahrnehmung durch die am Geschehen beteiligten Menschen und den Bedingungen von Raum und Zeit enthoben ist. Die dritte Szene ist das geheime Wirkungszentrum.

Die Sprungraffung der ersten,dritten und fünften Szene läßt durch die perspektivische Verzerrung die Erzählung bei der zweiten und vor allem bei

228 Zur Funktion des komplexiven Aorist s. BDR § 332.

der vierten Szene verweilen, da hier durch Schrittraffung bzw. durch von Schrittraffung durchsetzte direkte Rede erzählt wird, so daß sich in der vierten Szene Erzählzeit und erzählte Zeit stark annähern. Sie tritt aus dem Erzählzusammenhang heraus, da hier die einzigen Redeelemente des Abschnitts gegeben sind, die zudem im Umfang den Handlungselementen des gesamten Abschnitts entsprechen. Somit ist durch den Zeitfaktor die vierte Szene stark akzentuiert.

c. Das Hochzeitsfest 8,1o-19*

Die veränderte Personenkonstellation ist ein erstes Indiz für die Abgrenzung eines neuen Abschnitts. Raguel ist Subjekt des neuen Satzes 8,1o. Im Abschnitt 8,1-9* wurde er nicht namentlich erwähnt. Die Szenerie verändert sich ebenfalls gegenüber dem vorherigen Abschnitt. Das Geschehen läuft innerhalb und außerhalb des Hauses ab. Im Haus selbst gibt es noch einmal den eigens herausgehobenen Weg zum Brautgemach, so daß sich die Handlung an vielen Orten vollzieht. Die zeitliche Ansetzung des Geschehens basiert auf dem vorangehenden Abschnitt. Sodann wird der Abschnitt durch ein markantes Struktursignal (Grab ausheben - Grab zuschütten), das als Klammer einen Spannungsbogen von 8,1o nach 8,18 schlägt und auflöst, eingegrenzt. Damit ist die Geschlossenheit des Abschnitts angedeutet. Die Einbindung in den Zusammenhang ist durch das Demonstrativpronomen οὗτος deutlich gewährleistet. Es kann sich im Munde Raguels und angesichts der Vorgeschichte der Sara nur auf Tobias beziehen. Auch andere Formen: ζῇ (8,12.14); δύο (8,13.17); αὐτόν (8,12b) sind erst aus dem Erzählzusammenhang eindeutig zu identifizieren. Der Vers 8,19 steht zunächst in Korrelation zu 8,1oa, insofern der Arbeit am Grab je noch einmal eine Tätigkeit des Raguel vor- bzw. nachgeordnet ist. Er ist aber auch als kurze Abschlußnotiz die Erfüllung von 7,9b, da mit der Hochzeitsfeier, die das vorgesehene Begräbnis ablöst, "der Plan" zuendegebracht ist und die Trias Ehevertrag, Hochzeitsnacht, Hochzeitsfest komplett wird [229]. Der Abschnitt 8,1o-19* zergliedert sich in fünf Szenen.

229 Der gleiche Ablauf: Ehevertrag, Hochzeitsnacht, Hochzeitsfest mit Übereinstimmung in vielen Einzelelementen ist zu beobachten in: Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten (vollständige deutsche Ausgabe - nach dem arabischen Urtext übertragen von ENNO LITTMANN - Insel Taschenbuch 224, 1976; s. z.B. Band I, 23off). Offenbar spiegelt sich in dieser Trias gemeinorientalisches Brauchtum wider.

In der ersten Szene (8,1o) entspricht die Stellung der Verben genau der Handlungsabfolge. Sie setzt voraus, daß dem Raguel verborgen geblieben ist, was bei den Eingeschlossenen geschehen ist. Dennoch wird über die vorangestellte Partizipialform ἀναστάς offenbar bewußt an 8,4 angespielt, wo jeweils Tobias und Sara Subjekt zu diesem Verb sind, so daß im Gebrauch dieses Verbs ein Signal für einen hoffnungsvollen Auftakt des jeweiligen Handlungsschritts läge. Das Tun Raguels wäre ein bewußter Gegenpol zu 8,4, würde jedoch über den Anklang der Verbform dieselbe Aussicht anzielen. Aufschlußreich ist fernerhin die Form ἐπορεύθη . Dieser Wortstamm begegnet an jedem Abschnittsbeginn dieses Teils (s. 7,9; 8,2.1o). Alle Wege, die im Zusammenhang des Planes Gottes und Rafaels gegangen werden, führen zu einer positiven Antwort! Damit wäre in dieser Szenenhälfte am Abschnittsbeginn eine signifikante Wortverbindung zu einem Pol formuliert, der unmittelbar in der weiteren Erzählung einen Gegenpol erhält. Denn der Weg des Raguel dient zunächst dazu, den Abstand vom Haus zu einem Grab zu überbrücken, das er aushebt. Wozu er das tut, erklärt der beigeordnete Wunsch zur Genüge. "Daß doch nicht auch dieser gestorben ist!" [23o]. Diese Aussage wirft ein Licht auf 7,1o. Aus Respekt vor dem Gesetz als dem Repräsentanten des göttlichen Willens hat Raguel trotz seiner Befürchtung der Heirat zugestimmt und sogar dazu ermuntert. Ein neuer Todesfall wäre auch für ihn unliebsam (vgl. 8,12). Das Verbum ἀποθνῄσκειν läßt sowohl die Reihe der bisher in der Brautnacht Gestorbenen (3,8a.9) als auch den Todeswunsch der Sara (3,13.15) und die Angst des Tobias vor dem Tod (6,15) präsent werden. Als Vorsichtsmaßnahme gräbt Raguel für Tobias das Grab. Dieser Kontrast von Tun und Wunsch einerseits und die Doppelpoligkeit der beiden Szenenhälften andererseits veranschaulichen deutlich die Ungewißheit des Raguel, wie er zwischen Furcht und Hoffnung lebt.

Auch in der zweiten Szene (8,11-12) bleibt Raguel alleiniger Handlungsträger. Die Bewegung geht wieder rückwärts, das Geschehen verlagert sich in das Innere des Hauses. Raguel gibt seiner Frau Edna in direkter Rede einen Auftrag, der eine Antwort auf seinen Wunsch bringen soll. Dieser Auftrag ist klar durchkonstruiert. Den Auftakt bildet eine als Bitte zu verstehende Anweisung, Edna möge eine von den Mägden losschicken. Inhalt und Ziel des weiteren Auftrags an die Magd werden in einem kunstvoll angelegten Satzele-

---

23o Zu μή mit dem prohibitiven Konjunktiv im Hauptsatz zum Ausdruck eines Wunsches s. BDR § 364,4.

ment expliziert. Jeweils rahmenden Imperativen ist ein Bedingungssatz als Zentrum zugeordnet. Die Magd soll nachsehen [231], "ob er vielleicht lebt" [232]. Mit diesem Satz wird die positive Erwartung des Raguel noch einmal ausgedrückt (s. 8,1ob). Seine Befürchtung schließt unmittelbar mit einem selbständigen Satzgefüge in der elliptischen Formel "wenn (er) aber nicht (lebt)"[233] an die mit dem adhortativen Konjunktiv θάψωμεν "laß uns ihn begraben" [234] fortgeführt wird. Das Verbum θάπτειν spielt auf τάφος in 8,1o an. Für den Fall, daß seine Befürchtung sich bewahrheiten sollte, trifft Raguel umfangreiche Vorkehrungen. Welche Folgen eine positive Bestätigung seiner Erwartung haben wird, wird nicht erzählt. Damit erhält die dunkle Seite das Obergewicht. Als strukturelles Pendant zum Auftrag an Edna, jedoch in syntaktischer Gleichordnung zum vorherigen adhortativen Konjunktiv,schließt ein negierter Imperativ die Szene ab: "... und keiner soll es erfahren" [235]. Diesem Wunsch kommt die bisherige Szenerie entgegen, da das Geschehen auf das Haus Raguels beschränkt ist und weder Gäste noch Fremde anwesend sind. Während die räumlich Eingeschlossenen (8,4) wohlbehalten sind, ist Raguel in seine Furcht eingeschlossen und hin und her getrieben. Erst sein Auftrag wird Klärung bringen.

War bisher Raguel alleiniger Handlungsträger, so wechselt in der dritten Szene (8,13-14) diese Rolle zu der beauftragten Magd. Die Rede Raguels an Edna erweist sich als Erzählmedium, da die Übermittlung des Auftrags völlig ausgespart wird. Die Bewegung der jetzt einsetzenden Handlung, die dem Auftrag Raguels genau entspricht, wird durch die Verben herausgearbeitet. Dem εἰσῆλθεν in 8,13 entspricht ἐξελθοῦσα in 8,14. Jeder Bewegung ist eine weitere Handlung zugeordnet, während die entscheidende Handlung die Mitte

---

231 Zwischen dem Zahlwort μίαν als Objekt des ersten Imperativs und dem pluralischen Imperativ Präsens ἰδέτωσαν (8,12) besteht eine Spannung. Die Pluralform παιδισκῶν mag als Brücke für diesen grammatikalischen Fehler gedient haben, bei dem lediglich die Silbe -σαν an die ursprüngliche Verbform angehängt worden ist. 8,13 dient als Bestätigung für die Annahme eines Schreibfehlers (vgl. SCHUMPP, Tobias 176f; anders: STUMMER/GROSS, Tobit 5o6).

232 Εἰ zum Ausdruck der Erwartung steht in Bedingungssätzen, die indirekten Fragesätzen verwandt sind. Es wird mit dem Indikativ konstruiert und bezeichnet eine Annahme, die mit der Realität letztlich übereinstimmt.

233 Zur elliptischen Formel εἰ δὲ μή s. BDR § 376,2.

234 Die imperativische Redeweise wird hier durch das selbständige ἵνα mit Konjunktiv ausgedrückt (s. BDR § 387,3a).

bildet. Nachdem die Magd [236] die Tür geöffnet hat, geht sie in das Brautgemach hinein. Sie findet die beiden ruhig daliegen und schlafen [237]. Dieser Fund bringt die umgekehrte Bewegung in Gang: die Magd geht hinaus und gibt Raguel und Edna die Nachricht, daß er lebt. Der Inhalt dieser Mitteilung: ὅτι ζῇ (8,14) steht in Korrelation zu εἰ ζῇ (8,12), wo die Erwartung des Raguel formuliert war. Die Wende von der indirekten Frage zur indirekten Aussage zeigt den Fortschritt der Erzählung an. Raguels Wunsch von 8,lob findet hierin auch seine Antwort: Tobias ist nicht tot, er lebt. Wirkungsvoll wird hier mit dem Kontrast Tod - Leben gespielt. Das Hin und Her der ersten Szenen kann damit ein Ende finden. Denn mit der Nachricht, Tobias sei am Leben, ist zugleich die Nachricht von seiner Rettung gegeben. Diese Gewißheit wird nur noch eindeutige Reaktionen folgen lassen.

Einen deutlichen Reflex der Dimension dieser Aussage bietet die vierte Szene (8,15-17*), die durch den erneuten Wechsel des Handlungsträgers deutlich abgesetzt ist. Raguel reagiert auf die Nachricht der Magd. Er beginnt einen Lobpreis Gottes. Mit der Verbform εὐλόγησεν ist der Charakter des nachfolgend ausgeführten Gebetes schon angedeutet. Es weist drei Teile auf. Den ersten Teil (8,15) bildet eine ausführliche Doxologie, die wiederum durch die verschiedenen Formen des Verbs εὐλογεῖν dreifach unterteilt ist. Durch das Personalpronomen σύ, das zu der durch den Nominativ mit Artikel wiedergegebenen Anrede [238] überleitet, ist die behauptende Aussage der Lobpreisformel verstärkt. Die Dringlichkeit, Gott zu lobpreisen, wird neben dem Verbaladjektiv εὐλογητός auch noch durch die sich in der adverbialen Bestimmung anschließenden figura etymologica unterstrichen und ausgeweitet. In Verbindung mit dem Nomen εὐλογία [239] sind die beiden Akjektive singulär.

---

235 Zu μηδείς mit dem prohibitiven Konjunktiv im Hauptsatz zur Stellvertretung des negierten Imperativs s. BDR § 364,4.

236 Das Nomen παιδίσκη begegnet schon in 3,7ff. Dort bringen die(selben) Mägde mit ungerechtfertigten Vorwürfen und Verwünschungen Sara an den Rand des Selbstmordes. Daß ausgerechnet eine von den Mägden ihrer eigenen Verwünschung zuwider handeln muß, indem sie die Nachricht, Tobias sei am Leben,und damit implizit, Sara sei gerettet, überbringt, ist ein ironischer Erzählzug.

237 Der Schlaf (καθεύδειν) hat hier ganz positive Bedeutung. Wer ruhig daliegt und schläft, weiß sich im Schutz Gottes geborgen (vgl. Ps 3,6; 4,9).

238 Vgl. dazu BDR § 147,2.

239 Die εὐλογία ist die von Menschen an Gott gerichtete "preisende bārūk - Erklärung" und kann darum als Benediktion, als Lobpreis übersetzt werden, der Antwort gibt auf die Erfahrung der heilschaffenden Kraft Jah-

Dieses erste Element der Doxologie wird durch zwei weitere doxologische Formeln fortgeführt, die stufenförmig zueinanderhin komponiert sind. Den Rahmen bildet jeweils am Anfang der ersten und am Ende der zweiten Lobpreisformel die Imperativform mit Objekt: εὐλογείτωσάν σε . Diesem Rahmen sind die Subjekte dieses geforderten Lobpreises οἱ ἅγιοί σου und οἱ ἐκλεκτοί σου[240] nach innen vorgelagert, so daß sie zueinander in Entsprechung gebracht sind. Als weitere Subjekte stoßen πᾶσαι αἱ κτίσεις σου [241] und πάντες οἱ ἄγγελοί σου [242] als Mittelstück aufeinander, beide kenntlich durch die passenden Pluralformen des Artikels πᾶς je in prädikativer Stellung [243]. Sie bilden die umfassende, lebendig vorgestellte Schöpfung ab. Nicht nur die strukturelle Zuordnung, sondern auch die jeweilige Verknüpfung der einzelnen Subjekte ist von Bedeutung. Während mit den Nomina ἅγιοι und κτίσεις die umfassende Basis - die "Heiligen" nehmen als Repräsentanten der Schöpfungswerke zuerst den Lobpreis Gottes auf - genannt wird, stellen die "Engel" und die "Auserwählten", die in eine besondere Nähe gebracht sind, vermutlich jeweils die Spitze einer nicht weiter beschriebenen schöpfungsmäßigen Ordnung dar. Jeden-

---

wes (s. 2 Chr 2o,26; Neh 9,5 - zur Entwicklung des Begriffs s. KELLER-WEHMEIER, Art. ברך 366).
Durch die Verbindung mit den zwei Adjektiven wird die εὐλογία näher bestimmt. Sie soll καθαρά - hebr. טהור , d.h. rein sein von aller Überfremdung und jedem heidnischen Element, das die Gefahr der Abtrünnigkeit von Jahwe in sich birgt. Damit fordert dieses Adjektiv die strikte Ausrichtung der Lobpreisformel auf Jahwe (vgl. F. HAUCK, Art. καθαρός, ThWNT III, 1938, 416-421; F. MAASS, Art. טהר, THAT I,[2]1975, 646-652). Daß ihm der Lobpreis ausschließlich zukommt, unterstreicht auch das Adjektiv ἅγια . Denn wenn der Lobpreis Jahwes heilig sein soll, muß der lobpreisende Mensch sich in Entsprechung zu seinem Gott setzen. Indem er das tut, wird der Lobpreis heilig, weil er zeigt, was den Lobpreis heilig macht. Beide Adjektive werden nicht in kultischer, sondern eher in ethischer Hinsicht gebraucht (vgl. H.P. MÜLLER, Art. קדש, THAT II, 1976, 589-6o9; O. PROCKSCH, Art. ἅγιος, ThWNT I, 1933, 87-97).

24o Die formal parallelisierten ἅγιοι und ἐκλεκτοί werden jeweils zum Synonym für die "Gläubigen". Wahrscheinlich tendieren diese Begriffe zu einer nationalen Eingrenzung. Diese Konzeption würde sowohl zu der Betonung der israelitischen Herkunft (s. 1,1-2) als auch zum Gewicht der Endogamieforderung passen (vgl. zum Begriff: C. BREKELMANS, The Saints of the Most High und their Kingdom, OTS XIV (1965) 3o5-329.3o9f.325f).

241 Zum Begriff κτίσις vgl. Anm. 219. Auch hier hat die Schöpfung den Lobpreis Gottes zum Ziel.

242 Daß die Engel auch Träger des Lobpreises Gottes sind, verdeutlicht ihre Hinordnung auf Jahwe (s. 3,17a). Wenn gerade in diesem Gebet, in dem die Rettung des Tobias und der Sara als Gottes Tun gefeiert wird, die Engel genannt werden, liegt darin sicher eine Anspielung auf das Tun des Engels Rafael (s. 8,3), der in seiner Macht von Jahwe abhängig ist und ihn darin zugleich repräsentiert.

243 Zur prädikativen Stellung des Artikels πᾶς s. BDR § 275,2.

falls spiegelt der stufenförmige, chiastische Aufbau dieser beiden Lobpreisformeln die gesamte Schöpfung wider, die in die umfassende, kosmische Preisung Gottes einstimmen soll. Die Schlußformel "in alle Ewigkeit" ist ein Pendant zur ersten Lobpreisformel. Die Achse der gesamten Doxologie ist die Beziehung: Gott - gesamte Schöpfung, in die sich der Beter integriert weiß und an deren Lobpreis er Anteil hat.

Die freudige Reaktion des Raguel setzt sich fort in einer weiteren Doxologie (8,17a), die deswegen selbständig ist, weil sie den Bezug zur Erzählung herstellt. Diese Konkretion sichert ihr einige Bedeutung für das Gebet insgesamt. Wieder wird Jahwe direkt angesprochen, jedoch ohne erneute Anrede. Auf die Lobpreisformel folgt ein ὅτι -Satz, in dem der Lobpreis selbst sich artikuliert und aufgipfelt. Er spricht vom Wirken Jahwes und entfaltet es im Blick auf eine konkrete Situation. Sie wird in dem Objekt δύο μονογενεῖς angesprochen. Sowohl Sara (s. 3,15; 6,11) als auch Tobias (s. 1,9; 6,15) wird als einziges Kind seiner Eltern vorgestellt. So werden sie auffällig parallelisiert. Die Bedrohung der Sara durch den Dämon, der sie in die tödliche Isolation gebracht hat (vgl. 3,7-1o), ist zugleich auch die Bedrohung des Tobias, da er aufgrund des Endogamiegebotes (s. 6,16a) und der familiären Situation (s. 3,17a; 6,12) verpflichtet ist, Sara zu heiraten und damit zunächst demselben Schicksal zu erliegen wie seine Vorgänger. Der Tod der beiden hätte zudem eine Kettenreaktion gehabt, wie aus ihrer Sorge um die Eltern (s. 3,1o; 6,15a) hervogeht. Indem Tobias sich hörend einläßt auf den Weg, den sein Begleiter weist, wird an ihm die rettende Nähe Jahwes sichtbar. Ihr begegnet Raguel jetzt betend und erfährt darin Gott als gütigen und erbarmenden Gott. Der Hintergrund des Verbs ἐλεεῖν [244] verlebendigt sich noch einmal im Zusammenhang vor allem mit 7,12; 8,4.7. Daß Gott die Wende und Rettung herbeiführt, ist vom Erzählverlauf her überraschend. Erst in den Gebeten gerät er jeweils in den Blick. Dieser Lobspruch, der sich durch seine Stellung und formale Gestaltung als Corpus des Gebetes erweist, findet seinen Platz im Lobpreis der gesamten Schöpfung.

Als dritter Teil des Gebetes und zugleich dessen Ausklang folgen zwei asyndetisch verbundene Bitten (8,17b), Raguel bittet für die beiden Geretteten.

244 Es betont in diesem Zusammenhang Gottes besondere Zuwendung zu den beiden, die sich in der konkreten Situation als Rettung erweist.

Die Anrede "Herr" [245], die in Tob nur hier begegnet, ist hineinverwoben in die erste Bitte um Zuneigung zu den beiden. Der damit verbundene positive Ausblick in die Zukunft wird in der zweiten Hälfte verstärkt und konkretisiert: "Vollende ihr Leben" [246]. Raguel will das jetzige Geschenk der Errettung verlängert und auf Dauer gefestigt wissen! Seine Bitten sind durch zentrale Begriffe mit der Erzählung verknüpft: Zu ζωή s. 8,12.14; zu ἔλεος s. z.B. 7,12; 8,4.7. Ohne weitere Abschlußformel endet das Gebet mit diesen Bitten.

Im Zentrum des Gebetes steht die zweite Doxologie 8,17a, gerahmt von der Eingangsdoxologie 8,15 und dem abschließenden Bittelement 8,17b. Damit erhält der Mittelteil einen starken Akzent. Von ihm aus laufen die Fäden zur Erzählung und verknüpfen das ganze Gebet mit ihr. Auf dem Hintergrund der Eingangsdoxologie erhält die zweite Doxologie ihr Gewicht. Die abschließenden Bitten bestätigen ihre Aussage, insbesondere, da das Nomen ἔλεος im Schatten der zentralen Aussage ἠλέησας steht. Sowohl die Struktur des Gebetes als auch die Gebetseinleitung in 8,15a legen nahe, für die Verse 8, 15-17* als Gattungsbezeichnung "Eulogie" [247] zu wählen. Sie ist ein deutlicher Nachhall auf die Nachricht von der Rettung des Tobias und fungiert als feierliche Proklamation der Rettung sowohl des Tobias als auch der Sara (vgl. 6,18). Damit ist die eine Hälfte des Plans Rafaels endgültig ausgeführt (s. 3,17): Sara und Tobias sind verheiratet und der Dämon ist gefesselt, so daß Sara durch Tobias gerettet ist, Tobias selbst aber durch sein Hören und das Eingreifen des Engels vor dem Tod bewahrt ist. Die Bedeutung der Eulogie intensiviert sich auf dreifache Weise: durch die Raffung vor allem im Gebrauch des Artikels πᾶς und des gedrängten Nominalstils; durch die dominierende Zeitstufe des Präsens, die auf die stetige Gültigkeit der

---

245 Die in LXX verhältnismäßig seltende Anrede δέσποτα = אדני dürfte in diesem Zusammenhang die Souveränität und Machtfülle Gottes ausdrücken. Für die Bitte des Raguel bedeutet gerade diese Anrede, daß er Jahwe die Erfüllung dessen zutraut, um was er ihn bittet (vgl. E. JENNI, Art. אדן, THAT I, ²1975, 31-38; K.H. RENGSTORF, Art. δεσπότης, ThWNT II, 1935, 43-48).

246 Das regierende Verbum συντελεῖν hat als Objekt ζωήν, das als Wiedergabe von נפש das unversehrte und gesunde Leben beinhaltet (vgl. WOLFF, Anthropologie 39). In der Grundbedeutung heißt das Verb "vollbringen, durchführen". Damit betont es die kontinuierliche Entwicklung eines Tuns zu einem Ende hin (vgl. G. DELLING, Art. συντελέω, ThWNT VIII, 1969, 63-65).

247 Die reiche Verwendung des Verbs εὐλογεῖν sowie die Strukturbeobachtung und die Stellung des Gebetes im Erzählzusammenhang berechtigen zu dieser Gattungsbezeichnung Eulogie. Durch das Bittelement sind die Verse 8,15-17* jedoch keine reine Eulogie.

Aussagen hinweist; vor allem durch ihre Stellung im Anschluß an die entscheidende Nachricht der Magd. Daß gerade Raguel Jahwe für seine Rettungstat lobpreist, ist von besonderer erzählerischer Wirkung. Denn er ist als Außenstehender und zugleich Beteiligter zum Zeugnis befähigt, daß in Tobias das fatale Gesetz der Serie durchbrochen ist.

Die fünfte Szene (8,18-19) ist durch zwei Handlungselemente mit Raguel als Handlungsträger ausgefüllt. Der Vers 8,18 bietet eine gleichnishafte Lösung des Geschehens. Der Grundsatz von 8,12, daß niemand vom möglichen Tod des Tobias erfahren soll, war offensichtlich der Anlaß, daß Raguel selbst das Grab aushob (s. 8,1o). Die Geheimhaltung ist nach der Nachricht, Tobias sei am Leben, gegenstandslos geworden. So erhalten die Diener den Befehl, das Grab zuzuschütten. Sie bürgen für die Ausführung dieses Befehls. Der Gebrauch des Artikels in der Wortverbindung χῶσαι τὸν τάφον entspricht dem Verlauf des Geschehens: Raguel hebt irgendein Grab aus (8,1o), dieses ausgehobene Grab schütten die Diener zu. Damit ist ein Spannungsbogen dieses Abschnitts aufgelöst. Die Bewegtheit der ersten Szenen kommt zur Ruhe. Mit diesem Handlungselement ist ein zweites koordiniert, das die geschehene Wende mit einem positiven Gegenbild zum Grab bestätigt: Raguel veranstaltet ein Hochzeitsfest von vierzehntägiger Dauer [248]. Die Hochzeit steht anstelle des Begräbnisses. Die umfangreichen Vorkehrungen des Raguel (s. 8,1o-12) sind überflüssig geworden. Die Ausrichtung des Hochzeitsfestes erweist sich als das bislang verschwiegene Pendant zum Begräbnis. Mit dieser Notiz 8,19 löst sich zugleich der von 7,9 her geschlagene Spannungsbogen auf. Nach Ehevertrag, Hochzeitsnacht und Hochzeitsfest sind für Tobias und Sara neue Verhältnisse eingetreten, die im Plan Gottes beschlossen waren. In 8,19 wird der große Themenkreis der Heirat abgeschlossen.

Aufbau und Abfolge des dargestellten Geschehens entsprechen sich in diesem Abschnitt 8,1o-19* genau. Es gibt keine Umstellung und auch keine weitschweifige Ablenkung. Die Einsträngigkeit der Erzählung bleibt ebenso gewahrt wie die Einlinigkeit des zeitlichen Ablaufs. Der Erzählstil bleibt knapp, da nur das für den Zusammenhang Notwendige mitgeteilt wird. Die Anlage des Abschnitts ist symmetrisch. Auf der szenischen Ebene erweist sich die dritte Szene (8,13-14) als Zentrum. Sie ist dadurch herausgehoben, daß

248 Die übliche Dauer der Hochzeit betrug 7 Tage. Die Verdoppelung der Zeit will Ausdruck der besonderen Freude über die zustandegekommene Heirat und die erfahrene Rettung sein (s. dazu: DE VAUX, Lebensordnungen I, 68).

sich ihr Handlungsträger (Magd) von dem der anderen Szenen (Raguel) unterscheidet. Ferner sind durch Stichwortentsprechungen die erste (8,1o) und fünfte Szene (8,18-19) über das Nomen τάφος, die zweite (8,11-12) und vierte Szene (8,15-17*) über den Wortstamm ζωή verbunden, so daß sich diese Szenenpaare wie zwei Ringe um 8,13-14 als dem Symmetriezentrum lagern. Die zweite und vierte Szene sind zudem durch ausführliche Redeelemente herausgehoben. Auffällig ist die Verteilung der Handlungsträger. Raguel ist durchgängig - mit Ausnahme der dritten Szene - alleiniger Handlungsträger. Für seine Redeelemente hat er jedoch in der zweiten und vierten Szene jeweils einen Ansprechpartner: Edna und Jahwe. Auch die Bewegungsabläufe lassen 8,13-14 als Zentrum erscheinen.
Erhielt die Befürchtung des Raguel in der Handlungserzählung und in den Redeanteilen der ersten beiden Szenen ein Obergewicht gegenüber seiner hoffnungsvollen Erwartung, so wird durch den Fund der Magd, der auf der Ebene der Handlungsträger die Mitte und so den Dreh- und Angelpunkt des ganzen Abschnitts bildet, eine Klärung herbeigeführt: was prospektivisch aus der Sicht des Raguel ungewißt war, wird sodann retrospektivisch aus seiner Sicht in der vierten und fünften Szene eindeutig gewiß und für die Erzählgegenwart konstitutiv. Vorausweisende (8,1o-12) und nachholende Elemente (8,15-19*) erweisen somit auch noch einmal die Mittelszenen als Nahtstelle dieses Abschnitts.
Mit Hilfe des Zeitfaktors tritt die Eulogie der vierten Szene, die fast die Hälfte der Textmenge dieses Abschnitts umfaßt, aus dem Erzählzusammenhang nachdrücklich heraus. In ihr decken sich Erzählzeit und erzählte Zeit. Die Redeelemente der ersten beiden Szenen dehnen als Handlungsauslöser die Schrittraffung. Die indirekte Rede der dritten Szene [249] bedeutet einen erhöhten Grad der Raffung und zieht gerade auch in der präsentischen Formulierung ein signifikantes Resümee. Dieser Effekt bereitet die Akzentuierung der vierten Szene mit vor. Die Sprungraffung der fünften Szene entspricht ihrer Abschlußfunktion und liegt im Gefälle der vorangehenden vierten Szene.

1.52 *Zusammenfassung*

Der Teil 7,9-8,19* ist eine thematisch und literarisch eng zusammengehörige, dreiteilige Einheit, die sich schematisch so darstellt:

249 Zur Funktion der indirekten Rede in der Erzählung s. LÄMMERT, Bauformen 234f.

Die Heirat des Tobias in Ekbatana (7,9 - 8,19*)

1. Der Heiratsvertrag (7,9-14*)
   a) Die Brautwerbung (7,9-1oa)
   b) Tobias' entschlossene Werbung (7,12)
   c) Heiratszeremonie und Brautsegen (7,13)
   d) Heiratsurkunde (7,14a)
   e) Hochzeitsmahl (7,14b)

2. Die Hochzeitsnacht (8,1-9*)
   a) Tobias wird ins Brautgemach geführt (8,1)
   b) Tobias verbrennt Fischleber und -herz (8,2)
   c) Rafael überwindet den Dämon (8,3)
   d) Gebet des Tobias und der Sara (8,4-8*)
   e) Hochzeitsnacht (8,9)

3. Das Hochzeitsfest (8,1o-19*)
   a) Raguels Furcht und vorsorgliche Bereitung des Grabes (8,1o)
   b) Raguels Auftrag an Edna (8,11-12)
   c) Die Nachricht von der Rettung (8,13-14)
   d) Raguels Dankgebet (8,14-17*)
   e) Raguel läßt das Grab zuschütten und veranstaltet das Hochzeitsfest (8,18-19)

Jeder Einzelabschnitt erfährt seine Fortsetzung in dem nachfolgenden Abschnitt, so daß eine Entwicklung des Geschehens zu beobachten ist. Als ein Nenner des ganzen Teils hat die Heirat zwischen Tobias und Sara zu gelten. Anders als in 6,1-7,8*, wo es um die Vorbedingungen zu diesem Schritt geht, steht jetzt die Realisierung dieses Vorhabens an. Eine Verbindung zwischen beiden Teilen ergibt sich ebenfalls noch über das Wegmotiv (s. 7,9; 8,2.1o). Als kritischer Punkt des Teils erweist sich dabei der Abschnitt 8,1-9*, insofern die Hochzeitsnacht selbst die eigentliche Bedrohung des Tobias ist und hier die Bewährung bzw. die Rettung geschehen muß. Was sich hier (zu 8,1-9* siehe noch einmal 8,4a) im innersten Raum und unter Ausschluß aller Nichtbeteiligten abspielt, das hat öffentlich sein Fundament (7,9-14*) erhalten und wird hernach im Hochzeitsfest (8,1o-19*) öffentlich bestätigt. Damit stehen die beiden rahmenden Abschnitte im inneren Zusammenhang untereinander und mit dem Mittelabschnitt, der noch auf andere Weise betont wird. Sowohl der Segenswunsch (7,12b) als auch die Eulogie (8,15-17*) sind vorausweisend bzw. nachholend auf 8,1-9* ausgerichtet. Auch ein Blick auf die Konstellation der Handlungsträger unterstreicht die Kernstellung des Mittelabschnitts. Raguel ist sowohl in 7,9-14* als auch in

8,1o-19* dominierender Handlungsträger, während er in 8,1-9* ganz zurücktritt und nur in pluralischen Verbformen auftaucht. Dennoch ist sein gesamtes Tun mehr von administrativer Bedeutung. Denn das Geschehen des gesamten Teils entscheidet sich präzis in seinem Zentrum: in der Mittelszene des Mittelabschnitts 8,3, wo der Engel in der Auseinandersetzung mit dem Dämon der Oberlegene bleibt. Damit fängt er alles bisherige Geschehen auf und bereitet alles weitere vor und ermöglicht es. Nur hier und in 7,9-1oa wird sein Handeln wirksam abgehoben, sonst tritt er völlig in den Hintergrund. Damit aber greift er in Übereinstimmung mit seiner Sendung (3,17) nur dort ein, wo es ihm zugewiesen ist: als Initiator der Heirat und als Besieger des Dämons [25o]. Die Zusammenschau beider Aufgabenbereiche verweist nachdrücklich auf die doppelte Erzählperspektive und das damit verbundene geheimnisvolle Ineinander von leibhaftigem und der menschlichen Erfahrungswelt verborgenem Tun des Engels.

Tobias wird auf doppelte Weise gezeichnet. Zunächst begegnet er jeweils in 7,13 und 8,14 im Zentrum des ersten und dritten Abschnitts. Er ist einmal Angesprochener und dann wird von ihm gesprochen. Damit ist deutlich herausgestellt, daß es entscheidend um ihn geht, und zwar näherhin um seine Heirat und sein Leben. Sie sind der Bezugspunkt für den Einsatz des Engels (8,3), da hier sein Doppelauftrag letztlich in der einen Handlung zusammenfällt und die Rettung von Tobias und Sara bewirkt. Indem Tobias gerettet wird und am Leben bleibt, ist auch Sara aus ihrer Not gerettet. Dann aber erscheint Tobias selbst auch als Handelnder. In dieser Beschreibung verlängert und intensiviert sich die Linie des vorherigen Teils: Tobias ist der, der Rafael bittet (7,9), der sich an dessen Wort erinnert (8,2) und vor Jahwe seine Lage ausspricht und ihn um Rettung bittet (8,4-8*). In diesem Tun wird deutlich: Indem Tobias sich als einen auf Hilfe Angewiesenen erkennt und entsprechend dieser Einsicht seinen Weg geht in treuem Hören, kann ihm Rettung zuteil werden.

25o Hier liegt eine Bestätigung für die literarkritischen Beobachtungen, die das Wirken Rafaels auf den in 3,17 beschriebenen Auftrag eingegrenzt haben.

1.6 *Die Reise von Ekbatana nach Ninive 1o,8 - 11,18**

1.61 *Der Abschnitt 1o,8 - 11,18**

Ein weiterer zusammenhängender Teil erstreckt sich von 1o,8-11,18*. Sein Thema ist die Rückreise des Tobias von Ekbatana nach Ninive. Er umfaßt seinen Weg vom Abschied bis zur Ankunft der Sara und ist damit die spiegelbildliche Entsprechung zu 6,1-7,8*. Der Weg ist deutlich in die drei Stationen 1o,8-14*; 11,1-15*; 11,16-18* aufgeteilt. Mit der sukzessiven Ortsveränderung bieten sich jeweils neue Personenkonstellationen dar. Ein inhaltlicher Spannungsbogen, der das Thema "Weg" betrifft, verläuft von der Bitte des Tobias um Entlassung (1o,8) bis zur rückblickenden Feststellung des Tobit, Gott habe die Frau des Tobias zu seiner Familie geführt (11,17). Durch verschiedene Rückbezüge ist dieser Teil fest im Textzusammenhang verankert (s. z.B. 1o,9/7,13; - 1o,11/5,17; 7,12; - 11,4/6,4).

a. Abschied aus Ekbatana 1o,8-14*

Der Abschnitt 1o,8-14* verhandelt den Abschied des Tobias von seinem Schwiegervater in Ekbatana. Die Bedingungen dieses Vorgangs sind deutlich aufgezeigt: Der Zeitpunkt des Abschieds liegt nach der vierzehntägigen Hochzeitsfeier (8,19); der Ort des Geschehens ist das Haus des Raguel in Ekbatana; als Kontrastfiguren stehen Tobias auf der einen Seite und Raguel auf der anderen Seite einander gegenüber; lediglich Sara kommt noch hinzu, wobei sie jedoch nicht selbständig agiert, sondern Objekt bei Handlungen ihres Vaters ist (s. 1o,1o.11). Ein inhaltlich-sachlicher Spannungsbogen läßt sich von 1o,8 (ἐξαπόστειλόν με) über 1o,11 (καὶ... ἐξαπέστειλεν) nach 1o,14 (μετὰ ταῦτα ἐπορεύετο) verfolgen. Damit ist die Geschlossenheit des Abschnitts hinreichend fundiert, der in fünf Szenen aufgeteilt ist.

Die erste Szene (1o,8) intoniert recht deutlich das Thema des ganzen Abschnitts. Sie läßt Tobias mit einem Redeelement zu Wort kommen. Dadurch, daß in der Redeeinleitungsformel die Verbform vorangestellt ist, wird signalisiert, daß zunächst eine verbale Konfrontation zwischen Tobias und Raguel zu erwarten ist, nachdem beide zuletzt in 7,9-14* einander ausdrücklich gegenübergestellt waren. Die Rede des Tobias umfaßt eine drängende Bitte mit Begründung. Die Hoffnung seines Vaters und seiner Mutter, ihn noch zu sehen (vgl. dazu: 4,2; 5,3), nimmt Tobias als Anlaß für seine Bitte

um die Entlassung [251]. Gerade die Verwendung des Verbs ὄψεσθαι wird aber auf dem Hintergrund der Erblindung des Tobit (s. 2,1o; 7,6) zu einer zukunftsgewissen Vorausdeutung. Das Verbum ἐλπίζειν begegnet in Tob nur hier. Diese Eingangsszene richtet die Aufmerksamkeit ganz auf die erbetene Abreise des Tobias aus, die den Bogen schon weiter nach Ninive und zur Hauptperson Tobit spannt. Seine Bitte kommt auf dem Hintergrund von 7,13b nicht überraschend. Sie ist im Trauritus geradezu angelegt.

In der zweiten Szene (1o,9) zeigt das adversative δέ eine Gegenposition an. Die Entgegnung des Raguel, der zum ersten Mal in der neuen Verwandtschaftsbezeichnung als Schwiegervater (s. 14,12.13) des Tobias vorgestellt wird, beginnt mit einem Imperativ "Bleibe bei mir ...", der dem Redebeginn des Tobias in 1o,8 genau entgegengesetzt ist. Raguel begründet seine Bitte nicht wie Tobias, sondern fügt ein Versprechen an. Er will den Tobit benachrichtigen lassen [252], wie es um Tobias stehe. Mit diesem Vorschlag untermauert er sein Drängen zum Bleiben. Τὰ κατὰ σέ bezieht sich auf das, was in Ekbatana geschehen ist. Dieser Rückgriff nimmt das auf, was in der Verwandtschaftsbezeichnung "Schwiegervater" schon angedeutet war. Raguel versucht die Begründung des Tobias aufzufangen. Eine syndetisch angeschlossene Erwiderung des Tobias unterstreicht dessen Position, die durch die knappe Redeeinleitung bereits als kompromißlos gekennzeichnet ist. So wiederholt er seine ursprüngliche Bitte (1o,8), verstärkt durch eine Absage an den Vorschlag des Raguel: "Nein, entlaß mich zu meinem Vater!" [253]. Die erneute

---

251 Die Aktion, die Tobias von Raguel erbittet, ist ganz positiv zu sehen. Das hebr. Äquivalent des Verbs ἐξαποστέλλειν , das in keinem pointierten Unterschied zu ἀποστέλλειν begegnet, bildet das Verbum שלח . Die Bedeutungsbreite reicht von "senden" über "verabschieden" bis hin zu "geleiten". Dabei wird jeweils die Stellung des Akteurs hervorgehoben. In Tob 1o,8-11 sind unterschiedliche Nuancen zu beobachten. Während in 1o,8.9b die Bedeutung "entlassen" vorherrscht (vgl. Gen 24,54), gibt 1o,9a ein allgemeines "senden" wieder. Hingegen bedeutet das Verb in 1o,11 "verabschieden" mit der Tendenz zum "Geleiten" (vgl. dazu: Gen 12,2o; 18,16; 31,27). Zum Begriff s.: K.H. RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω ThWNT I, 1933, 397-448.4o5f; H. DELCOR - E. JENNI, Art. שלח , THAT II, 1976, 9o9-916.

252 Zu ἐξαποστέλλειν fehlt in diesem Zusammenhang ein Objekt. Die nachfolgende pluralische Verbform δηλώσουσιν zeigt, daß ein pluralisches Objekt vorausgesetzt ist und Raguel offenbar an die Entsendung von Boten denkt. Wie auch Tobias nicht allein reisen durfte (s. 4,1-5,17*), werden ebenfalls hier mindestens zwei Personen vorgesehen sein, die Reise anzutreten, wenn der Vorschlag angenommen würde.

253 Zu οὐχί mit nachfolgendem ἀλλά als Verstärkung der Negation s. BDR § 432,2.

Nennung des Personalpronomens με dient dabei dem Widerspruch gegen den unpräzisen Vorschlag des Raguel (s. das fehlende Objekt). Tobias geht es darum, daß er selbst dem Vater mitteilt, was nach dem Ansinnen des Raguel Boten tun sollten. Eine besondere Akzentuierung erfährt diese Rede des Tobias dadurch, daß jede Begründung fortfällt.
Die Konfrontation zwischen Raguel und Tobias geht zugunsten des Tobias aus, da keine weitere verbale Auseinandersetzung folgt. Sein knappes Redeelement hat offenbar die gewünschte Wirkung erreicht. Das zeigt auch die Zusammenschau der ersten (1o,8) und zweiten Szene (1o,9). Ihre Verklammerung über das Verb ἐξαποστέλλειν zeigt Tobias, der sich schon einmal mit seinem Drängen durchsetzen konnte (s. 7,12),als Oberlegenen. Seine Bitte rahmt die Bitte des Raguel. Da sie gleichbleibt, liegt der Fortschritt nicht in der Intention Raguels, so daß die retardierende Auseinandersetzung zugleich die Retardierung im Geschehensablauf überwindet, die in der positiven Antwort des Tobias auf die Bitte des Raguel gelegen hätte [254].

Wie sehr die wiederholte Bitte des Tobias sich auswirkt, beweist die dritte Szene (1o,1o). Raguel ist alleiniger Handlungsträger. Mit der Konjunktion δέ wird sein Positionswechsel angezeigt, so daß jeweils δέ zur Kennzeichnung von Gegenpositionen und Positionswechseln in diesem Abschnitt dient. Raguels Tun richtet sich auf die Vorbereitung der Abreise aus. Eine zentrale Handlung (ἔδωκεν) mit einem zugeordneten Partizip bestimmt Inhalt und Ablauf der Szene. Raguel steht auf [255] und gibt dem Tobias Sara, die in der attributiven Bestimmung jetzt zum ersten Mal seine Frau genannt wird. Ferner gibt er ihm die Hälfte seines Besitzes, der spezifiziert in drei Kategorien aufgeführt wird: Sklaven, Vieh und Geld [256]. Die darin bekundete Großzügigkeit des Raguel beweist, daß er dem Abschied zugestimmt hat.

---

254 Ein ähnlicher Erzählzug mit drängender Bitte um Entlassung und dem Versuch, die Abreise hinauszuzögern, wird in Gen 24,54ff erzählt.

255 Zum Partizipium ἀναστάς vgl. 8,4.1o! Dieses Verbum hat jeweils Signalwert.

256 Die dreifache Aufgliederung umfaßt die Standardausrüstung des Besitzes, wenngleich diese Reihe singulär ist. Σῶμα bezeichnet hier den Sklaven (vgl. Gen 34,29; 36,6), insofern er auf seinen Kaufwert abtaxiert ist (s. dazu: E. SCHWEIZER - F. BAUMGÄRTEL, Art. σῶμα , ThWNT VII, 1964, 1o24-1o91.1o43). Τὰ κτήνη umfaßt als Vieh vermutlich Schafe, Ziegen und Rinder. Das Geld ruft den Ausgangspunkt der Reise in Erinnerung. Angesichts der durch die Erblindung drohenden Verarmung war Tobias losgezogen, um das in Rages deponierte Geld abzuholen. Auf dem Weg dahin landet er in Ekbatana, wo es zur Hochzeit mit Sara kommt. Wenn er jetzt Geld bekommt, ist es zugleich ein Bild dafür, daß damit die

In der vierten Szene (1o,11) wird die Abreise selbst erzählt. Der regierenden Verbform ἐξαπέστειλεν, die das Thema angibt, sind zwei Partizipien zugeordnet. Raguel segnet [257] Tobias und Sara. Dann verabschiedet er sie mit einem Segenswort: "Einen guten Weg führen wird euch, Kinder, der Gott des Himmels, bevor ich sterbe" [258]. Die Verbform εὐοδώσει ist betont vorangestellt und mit dem unmittelbar angeschlossenen Personalpronomen als Objekt verbunden, das dann in der nachfolgenden Anrede identifiziert wird. Tobias gehört demnach in die Familie des Raguel hinein. Dann erst folgt in dem Segenswort das Subjekt. Raguel setzt sein Segenswort zu sich selbst in Beziehung. Noch vor seinem Tod wird das eintreffen, was er ansagt. Damit erweist sich seine Glücksansage als zukunftsungewisse Vorausdeutung. Denn implizit drückt er aus, daß er selber den guten Ausgang des Weges der beiden erleben wird. Bislang begegnete das Verbum εὐοδοῦν im Optativ (5,17), der einen erfüllbaren Wunsch bezeichnet, und im Futur (5,17; 7,12). Mit seinem vorwärtsweisenden Charakter erweist sich das mit diesem Verb gegebene Motiv als Spannfeder durch die Erzählung.
Diese Szene gibt von ihrer zentralen Verbform ἐξαπέστειλεν her Antwort auf die Auseinandersetzung der zweiten Szene. Raguel hat alles für einen guten Abschied und einen guten Weg getan.

In der abschließenden fünften Szene (1o,14a) liegt das Gesetz des Handelns allein bei Tobias. Die finite Verbform ἐπορεύετο korrespondiert mit ἐξαπέστειλεν (1o,11). Sie beschreibt mit der Abreise die Reaktion des Tobias auf das Tun des Raguel. Die Verklammerung mit der vierten Szene läuft zudem über das Verbum εὐλογεῖν. Allerdings wird es in 1o,14a in einem anderen Kontext gebraucht. Tobias preist Gott. Dieses Tun ist vorzeitig zu der regierenden Verbform zu verstehen [259]. Der Lobpreis wird aber nicht in direk-

Not überwunden ist. Mit Sorglosigkeit kann er das Geld in Rages ruhen lassen, weil es nicht mehr nötig ist. Was er jetzt gewonnen hat, ist wichtiger. Daß Tobias die 'Hälfte des Besitzes' erhält, ist zu beachten.

257 Da dem Verbum εὐλογεῖν noch ein ausgeführtes Segenswort folgt, wird es hier wohl 'segnen' im Sinne einer Segensgeste meinen.

258 Das Verbum εὐοδοῦν steht in dem Segenswort absolut ohne inneres Objekt; es ist auf ein Akkusativobjekt bezogen, das die Personen betrifft, denen die Handlung zugewendet werden soll. Der Gottestitel ist mit dem in 5,17 vergleichbar (s. Anm. 132) und findet eine Parallele z.B. in Gen 24,7. Zum substantivierten Infinitiv mit Präposition s. BDR § 4o3,6.

259 Zur Funktion des präsentischen Partizipiums εὐλογῶν s. BDR § 339,2b.

ter Rede ausgeführt. In dem angehängten Kausalsatz [26o] wird jedoch neben dem Grund zugleich auch der Inhalt dieses Lobpreises mitgeteilt: " ... weil er -Gott- seine Reise hat gelingen lassen". Damit ist eine dritte signifikante Klammer zur vierten Szene benannt. Während jedoch εὐοδώσει im Munde Raguels vorweisenden Charakter hat, bezieht sich εὐόδωσεν in 1o,14a auf Tatsachen der Vergangenheit zurück. Damit ist auf die Rettung des Tobias, den markanstesten Punkt seiner Reise, angespielt, für den ihm unwissend Tobit und Raguel je unterschiedlich Segen gewünscht haben. Somit spricht diese fünfte Szene von einer Erfüllung für Tobias, die mit dem Abschluß seines Aufenthaltes in Ekbatana gekoppelt ist [261]. In der syntaktischen Zuordnung ist die Abreise des Tobias die letzte Handlung. Sie ist zugleich das Ziel seiner Bitte von 1o,8.

Der Abschnitt 1o,8-14* ist in seiner Struktur ausgewogen, wie verschiedene Beobachtungen erweisen. Auf der szenischen Ebene fällt die konzentrische Anordnung auf. Wie die erste (1o,8) und zweite Szene (1o,9) über die Stichwortverknüpfung eng miteinander verbunden sind, so auch die vierte (1o,11) und fünfte Szene (1o,14a). Damit rahmen zwei Szenenpaare die dritte Szene (1o,1o). Sie zeigt noch unter einem anderen Gesichtspunkt ihre zentrale Stellung: Die erste (1o,8) unf fünfte Szene (1o,14a) entsprechen sich einerseits inhaltlich-thematisch als Bitte um Abreise und Abreise selbst und andererseits formal insofern, als jeweils Tobias in ihnen einziger Akteur ist. Dazu kommt die Korrespondenz von zweiter und vierter Szene, die sich einmal inhaltlich-thematisch darbietet in der Stichwortentsprechung ἐξαποστέλλειν mit den Vorgängen der Verhandlung um die Entlassung und der tatsächlichen Entlassung. Denn nur in diesen Szenen stehen entweder zwei Redeelemente oder ein Handlungselement mit einem Redeelement, während die sonstigen Szenen von je einem Element gestaltet werden. In diesen beiden Szenen (1o,9.11) spiegelt sich die zentrale Konfrontation der Akteure Tobias und Raguel am deutlichsten wider. Als Ergebnis erscheint auch hier 1o,1o als Strukturzentrum.

26o Der ὅτι -Satz in 1o,14a ist kausal zu verstehen und nicht als Konstruktion nach einem Verbum dicendi (s. BDR § 397,3). Für das kausale Verständnis spricht neben der erzählenden Redeform die Anlehnung an die Konstruktion der Lobpreisformel (s. z.B. 8,17a). Anders: z.B. SCHUMPP, Tobias 2oo; STUMMER/GROSS, Tobit 5o9; POULSSEN, Tobit 41; EÜ).

261 Auch der Knecht Abrahams beendet seinen Aufenthalt in der Stadt Nahors mit dem Rückblick: "Jahwe hat meine Reise/meinen Weg gelingen lassen" (Gen 24,56).

Dem vorbereitenden Tun des Raguel kommt somit auf der szenischen Ebene die entscheidende Rolle zu. Die Ebene der Handlungsträger erweist genau den Einschnitt zwischen 1o,9 und 1o,1o im Übergang von der Rede zu den Handlungselementen als Wendepunkt.
Durch den Zeitfaktor wird das Paar der ersten und zweiten Szene aus dem Erzählzusammenhang herausgehoben. Sein Umfang entspricht nahezu dem der übrigen Szenen. In den Redeelementen ist grundgelegt, was nachher entfaltet wird. Dabei dominiert die Sprungraffung, die lediglich in der vierten Szene durch das Redeelement gedehnt wird und einen besonderen Akzent erhält. Insofern Tobias in 1o,14a sein Ziel erreicht, liegt hier der erzählerische Höhepunkt, der durch den summarischen Rückgriff unterstützt wird.

Einige Berührungspunkte zum Abschnitt 7,1-8 sind erwähnenswert. Während es in 7,1-8 um die Ankunft des Tobias im Hause Raguels geht, handelt 1o,8-14* von seiner Abreise. Das Verbum εὐλογεῖν begegnet im vergleichbaren Kontext sowohl in 7,6 als auch 1o,11. Bei der Erwähnung von Tobit in 7,6 und 1o,8 klingt zugleich das Motivfeld "sehen" an. Beide Abschnitte rahmen den großen Teil 7,9-8,19*.

b. Die Heilung Tobits 11,1-15*

Die erste Verbform des Abschnitts 11,1-15* kennzeichnet Ort und Situation des nachfolgend Erzählten. Weitere Verben des Gehens (s. 11,1.3.4.6.1o.15) machen deutlich, daß es sich um einen Abschnitt voller Bewegung handelt, der zur Reise dazugehört. Im Anschluß an den Reisebeginn (s. 1o,14a) wird jetzt der Wegabschnitt in der Nähe von Ninive bis zur Ankunft des Tobias im elterlichen Haus geschildert. Als handelnde Personen treten die Reisenden Tobias und Rafael sowie die grundsätzlich dem Ort Ninive zugeordneten Anna und Tobit auf. Ein Spannungsbogen wird im Kontext der Rückreise von Ekbatana nach Ninive durch die Verbformen ἐπορεύετο (11,7) und εἰσῆλθεν (11,15) gebildet, wobei letztere durch das erzählerische Mittel des Rückgriffs in 11,15b so gestützt wird, daß es die Ankunft des Tobias nachhaltig dokumentieren kann. Der Abschnitt ist fünffach gegliedert.

Die erste Szene (11,1-4) wird durch eine Reisenotiz eröffnet. Die regierende, singularische Verbform ἐπορεύετο ist identisch mit der Hauptaussage in 1o,14a und verdeutlicht so die Kontinuität der Erzählung. Da Tobias als Akteur vorausgesetzt ist, ist zugleich impliziert, daß er jetzt als selbständiger Mann, als Besitzer eines beträchtlichen Vermögens und somit wohl auch

als Leiter der Karawane anzusehen ist. Seine Reisetätigkeit wird durch den nachfolgenden Temporalsatz näher bestimmt: "... bis er sie nahe herangeführt hatte an Ninive" [262]. Das Objekt αὐτούς schließt wohl Sara, Rafael und die in 1o,1o genannten Besitzteile ein. In der Nähe von Ninive redet Rafael den Tobias an. An die Redeeinleitung, in der durch die Namensnennung signalisiert wird, daß eine überraschende Ausrichtung des weiteren Geschehens erfolgen wird, schließt eine dreifach geteilte Rede an. Rafael beginnt mit einer rhetorischen Frage (11,2), die als nachdrückliche Aufforderung zur Erinnerung zu verstehen ist. "Weißt du nicht, Bruder, wie du deinen Vater verlassen hast?" [263] Damit vergegenwärtigt er den Zustand des Tobit vor der Abreise des Tobias aus Ninive (s. 4,2; 5,3; 1o,8). Sodann folgt ein Redeelement (11,3), das durch zwei Verbformen im adhortativen Konjunktiv geprägt ist, jedoch zunächst nicht in einem unmittelbar erkennbaren Zusammenhang mit der voraufgehenden Frage steht. Rafael ermuntert den Tobias, daß sie beide der Sara vorauseilen und das Haus - für ihre Ankunft - herrichten. Dieser Vorschlag, der offensichtlich nicht mit Widerspruch rechnet, sieht vordergründig nach einer Rücksichtnahme auf Tobit und Sara aus, erhält aber durch die nachfolgende Anweisung: "Nimm die Fischgalle zur Hand!" (11,4a) einen neuen Horizont. Die Fischgalle ist in 6,4 bereits genannt und war von Tobias zusammen mit Fischleber und -herz auf die weitere Reise mitgenommen worden. Während diese beiden Fischorgane eine für Tobias rettende Wirkung gezeigt haben (vgl. 8,1-9*), ist jetzt für die Fischgalle Gleiches im Blick auf Tobit zu erwarten. Ihre Erwähnung in der Anweisung aber ist nur sinnvoll, wenn sie eine Verbindungslinie zur Situation des Tobit zieht, was sich strukturell in der Dreiteilung der Rede dadurch ergibt, daß 11,2 und 11,4a die Rahmenglieder bilden. Diese Kombination läßt eine überraschende Möglichkeit für Tobit erwarten. Dann aber läßt sich das von diesen Redeteilen eingeschlossene Element 11,3 über den wörtlichen Sinn hinaus so verstehen, daß es schon

---

262 Die Konjunktion μέχρις οὗ dient zur Einleitung eines Temporalsatzes (vgl. BDR § 383,1), dessen Verbform in diesem Zusammenhang allerdings nicht klassisch im Indikativ, sondern im Infinitiv steht, um darin zugleich den Zweck der Reise auszudrücken (s. dazu: BDR § 39o; 392,4 mit den in den Anmerkungen genannten Variationen). Das Verbum ἐγγίζειν ist transitiv zu verstehen, was auch anderweitig belegt ist (vgl. H. PREISKER, Art. ἐγγύς, ThWNT II, 1935, 329-332.33o).

263 Die Partikel οὐ in Fragesätzen läßt eine bejahende Antwort erwarten (s. BDR § 427,2). Die Übersetzung kann unter Berücksichtigung der stilistischen Figur auch lauten: "Du weißt ja, Bruder, wie du deinen Vater verlassen hast". - Diese rhetorische Frage des Rafael hat gewisse Verwandtschaft mit seiner Frage in 6,16a. Auch hier spielt der Vater eine

implizit dem Tobit ermöglichen will, seine Schwiegertochter geheilt, d.h. von seiner Erblindung befreit, zu begrüßen. Somit hat das Element 11,3 eine doppelte Funktion. Die Aoristformen der imperativischen Redeweise in 11, 3.4a deuten auf einen Einschnitt aufgrund des einmaligen Handelns hin [264]. In 11,4a ist die Nähe zu einem einschneidenden Ereignis schon dadurch unterstrichen, daß die Haltung des Tobias seine Bereitschaft zum Eingreifen ankündigt. Daß von Tobias her keine verbale Reaktion auf diese Rede Rafaels erfolgt, beweist seine Zustimmung und kennzeichnet ihn darüberhinaus wieder als Hörenden (vgl. dazu 6,3-5.6-19*; 8,2). Eine Reaktion äußert sich wohl in der Verbform ἐπορεύθησαν , die mit ἐπορεύετο (11,1) eine auffällige Inklusion dieser Szene bildet. Die Wende von der singularischen in die pluralische Verbform ist jedoch nicht willkürlich. Hinter ihr verbirgt sich ein zweifacher Sinn. Einmal hat sich bislang gezeigt, daß im Zusammensein mit Tobias Rafael jeweils die Initiative ergreift und dominiert (vgl. 6,3. 11; 11,2). Er bewegt Tobias zu einschneidendem Tun, gibt ihm aber dazu die Hilfen, damit er nicht umkommt. Dann aber zeigt sich zum anderen, daß Tobias an diesen Wendepunkten nicht alleingelassen ist, sondern begleitet wird. Das spiegelt die pluralische Verbform in 11,4b wider. Ihr ist noch eine Notiz nachgestellt, die auf 5,17b zurückweist: "... und der Hund lief mit, hinter ihnen her" (11,4b). Damit ist dieselbe Konstellation wie 5,17 erreicht: Tobias - Rafael - Hund. Sie ist an dieser Stelle zunächst ein Bild der unversehrten Heimkehr der Reisenden und Signal einer bevorstehenden Heilung [265]. Die Zuordnung der Präpositionen [266] ἔμπροσθεν (11,3) und ὄπισθεν (11,4) arbeitet den Vortritt und die Eile von Tobias und Rafael wirkungsvoll heraus.

Die zweite Szene (11,5-6) erscheint nicht als ungebrochene Fortsetzung der ersten. In ihr verändert sich der Blickwinkel der Erzählung und damit die Situation. Nicht mehr Tobias und Rafael sind Handlungsträger, sondern Anna, die Mutter des Tobias. Allerdings geraten über sie Tobias und Rafael wieder in das Blickfeld, so daß die Kontinuität zur ersten Szene voll gewahrt bleibt [267]. Die Schilderung der Anna ist stark durch Verben der Wahrnehmung

---

Rolle, und es geht um ein Wachrufen von Erinnerungen.

264 Zum Imperativ Aorist s. BDR § 335; 337.

265 Zur Bedeutung des Hundes s. Anm. 135 zu 5,17b.

266 Vgl. dazu BDR § 214; 215.

267 Eine derartige Schichtung des Erzählstoffes ist typisches Kennzeichen der "szenischen Darstellung". Zum Begriff s. LÄMMERT, Bauformen, 86ff; VOGT, Bauelemente 239ff.

bestimmt. Durch das Imperfekt der regierenden Verbform ἐκάθητο [268] ist in die Situationsbeschreibung 11,5: "Und Anna saß da, um auf den Weg nach ihrem Sohn zu schauen ..." [269] ein feiner Kontrast zur nachfolgenden Handlung 11,6a, die aufgrund der Aoristform stative Bedeutung hat [27o] (... bis sie ihn bemerkte, wie er kam), eingebracht. Ihre Entdeckung teilt sie dem Tobit mit, der hier als Vater des Tobias ausdrücklich eingeführt wird und somit noch einmal die Hinweise auf die Reisenden vermehrt. Annas Ausspruch umfaßt den Aufmerksamkeitsruf ἰδού und die Mitteilung:"... dein Sohn kommt und der Mann, der mit ihm gereist war". Die präsentischen Verbformen ἐρχόμενον und ἔρχεταιbezeichnen den gegenwärtigen Augenblick als Moment der Handlung, für die der Abschluß aber noch aussteht. Dadurch wirken sie stark vorweisend und verleihen der Szene drängenden Charakter. Durch die verschiedenen Bestimmungen (ihr Sohn, sein Vater, dein Sohn) ist die Szene auffällig auf Tobias und seinen Weg konzentriert. Daß der Reisebegleiter (11,6b) mitgenannt wird, entspricht 11,4b. Wie Tobias abgereist ist, so sieht Anna ihn wiederkommen. Das ist eine bildliche Vorwegnahme seiner unversehrten Rückkehr in den Augen der Anna, bevor Tobias selbst überhaupt zu Wort kommen kann.
Die beiden Wortfelder "gehen" und "sehen" dominieren in den Versen 11,5.6. Sie umreißen deutlich die verschiedenen Positionen von Tobias/Rafael einerseits und Anna/Tobit andererseits. Dem Unterwegssein ist das Sitzen mit dem Schauen entgegengestellt. Darin aber durchdringen sich zugleich beide Wortfelder und verweisen auf eine gegenseitige Annäherung, die in ihrem Endpunkt das erwartete Ergebnis der Begrüßung bedeuten wird.

---

268 Zur Imperfektform, die eine vergangene Handlung in ihrem Verlauf darstellt, s. BDR § 327,1.

269 Die präsentische Partizipialform ist im Verhältnis zur vorangehenden Imperfektform final zu verstehen (s. dazu BDR § 339,2a). Das Verbum ist mit einer präpositionalen Bestimmung, die das Blickfeld präzisiert, und mit einem Akkusativobjekt konstruiert. Beide sind in ihrer jeweiligen Zuordnung zur Verbform,aber auch untereinander in Beziehung gebracht. Trotz der medialen Form ist das in LXX seltene (vgl. Gen 19, 17) περιβλέπεσθαι als Kompositum (mit περί) transitiv zu verwenden. (s. BDR § 15o). Der lokal- und objektbezogene Aspekt sind in der deutschen Übersetzung nur schwer wiederzugeben. Am ehesten bietet sich noch eine Übersetzung mit zwei Verben an: (z.B. ... um den Weg zu beobachten und nach ihrem Sohn Ausschau zu halten.).

27o Zur stativen Bedeutung des Aorist s. BDR § 333,2. Die Konjunktion kann durchaus auf der syntaktischen Ebene eine Koordination statt Subordination erwirken (s. BDR § 442,4).

Wie sich das Aufeinandertreffen vollzieht, schildert die dritte Szene 11, 1o-12. Sie setzt sich zunächst deutlich durch den Subjektwechsel ab, wenngleich in der Reaktion des Tobit (11,1oa) die unmittelbare Reaktion auf den Zuruf der Anna gegeben ist. "Tobit kam heraus zur Türe hin und stolperte ...". Dazu in Gegensatz gebracht ist die Position des Tobias [271]: "... der Sohn aber kam ihm entgegen ...". Die Handlung des Tobias ist dreigeteilt, die einzelnen Schritte sind syndetisch verbunden und jeweils in demselben Tempus gehalten. Der erste Schritt ist der, daß er dem stolperndem Vater entgegenläuft. Darauf faßt er den Vater und fängt ihn somit auf (11,11a) [272]. Dann aber folgt der entscheidende dritte Schritt, der allein durch seinen Umfang schon herausgehoben ist (11,11b). Mit ihm ist das Aufeinanderzulaufen von Vater und Sohn beendet. Durch die Initiative des Tobias wird die zu erwartende Begrüßung zunächst ausgesetzt. Denn Tobias streicht [273] die von der Reise mitgebrachte Fischgalle auf die Augen seines Vaters. Gleichzeitig zu dieser Handlung [274] folgt ein Ermunterungsruf, der syntaktisch unselbständig und somit der Haupthandlung zugeordnet ist: "Fasse Mut, Vater!" [275]. Hier liegt aber genau der kompositorische Höhepunkt in der Schilderung der Handlungselemente des Tobias und der Szene insgesamt. Damit wird dieser positiv formulierte Zuspruch zu einem Signal, das eine Wende bezeichnet. Es folgen noch zwei in sich abgerundete Handlungselemente, von denen das erste Tobit zum Subjekt im übergeordneten Satz hat, das zweite aber mit einem neuen Subjekt unmittelbar auf Tobit bezogen ist. "Da [276] sie

---

271 Der Gegensatz von 11,1oa und 11,1ob.11 wird auf dreifache Weise herausgearbeitet: durch die adversative Konjunktion δέ auf syntaktischer Ebene; durch den Wechsel von Imperfekt in den Aorist (s. BDR § 327,1) im Tempussystem; schließlich auf der semantischen Ebene durch die beiden Akteuren je zweimal zugeordnete Präposition πρός .

272 Das Verbum ἐπιλαμβάνεϑαι begegnet noch in 6,3a. Möglicherweise liegt in dieser Anspielung ein Hinweis auf die Erstarkung des Tobias, die jetzt schon erprobt ist.

273 Das Verbum προσπάσσειν ist in LXX Hapaxlegomenon.

274 Zur Gleichzeitigkeit von finitem Verbum und Partizip vgl. BDR § 339, 2a.

275 θάρσει ist die positiv formulierte Ermutigungsformel, wenngleich das Verbum auch zur Wiedergabe des hebr. "Fürchte dich nicht" dient (s. z. B. Gen 35,17; Ex 14,13; 2o,2o; 1 Kön 17,13 u.ö.). Insgesamt wird diese Vokabel selten gebraucht.

276 Ὡς ist hier als begründende Konjunktion in einem subordinierten Satz zu verstehen (s. dazu: BDR § 453,2).

schmerzten [277], rieb [278] er seine Augen, so daß [279] von seinen Augenwinkeln her [28o] die weißen Flecken abgeschält [281] wurden" (11,12). Durch die syntaktische Gleichordnung von 11,12a und 11,12b sind zwei selbständige Handlungsschritte entstanden. Das läßt die ganze dritte Szene als planvoll durchstrukturiert erscheinen: Je zwei von Tobit getragene Handlungselemente (11, 1oa.12) rahmen die drei Handlungselemente (11,1ob.11), in denen Tobias alleiniger Handlungsträger ist. Somit ist der Kern der Szene deutlich bezeichnet. Er liegt in der Ausführung des Auftrags Rafaels durch Tobias (vgl. 11, 4). Die Folgen dieses Tuns sind noch nicht konstatiert. Jedoch hat die Erwähnung der λευκώματα (11,12) die Not des Tobit (s. 2,1o) präsentiert. Die Verwendung der Galle an den Augen verweist auf die parallele Wirkung von Fischleber und -herz (s. 8,3f). Ebenso gibt die Wahl des Verbums λεπίζειν zu erkennen, daß das Auge wieder freigelegt worden ist. Aus diesem Beziehungsgeflecht läßt sich nur ein positives Ergebnis erhoffen, nämlich die Wiedererlangung der Sehkraft des Tobit. Daß sich dieses Geschehen ohne Öffentlichkeit lediglich zwischen Tobias und Tobit abspielt, wirft noch einmal Licht auf 11,3. Der Vorschlag Rafaels dient auch dazu, den entscheidenden Schritt in der Verborgenheit geschehen zu lassen [282].

Einen Reflex auf die Wirkung und Bedeutung dessen, was sich in 11,1o-12 ereignet hat, bietet die vierte Szene (11,13-14). Tobit ist alleiniger Handlungsträger. Auf die Begrüßung zwischen Vater und Sohn folgt eine Redeeinheit. Das betont vorangestellte Partizip ἰδών fällt mit der Handlung des Verbs ἐπέπεσεν fast zusammen [283]. Sobald Tobit seinen Sohn sehen kann,

---

277 Das Verbum συνδάκνειν ist Hapaxlegomenon und meint in der Grundbedeutung: zerbeißen! Hier in diesem Zusammenhang dürfte es resultativ zu verstehen sein im Sinne von 'schmerzen'.

278 Διατρίβειν begegnet in LXX nur sechsmal und zwar in den griechischen Übersetzungen hebräischer Schriften als Äquivalent für das hebr. ישב / גור (etwa: verweilen). Nur hier in Tob kommt es in der transitiven Bedeutung 'reiben, zerreiben' vor. Beide Bedeutungen sind im klassischen Griechisch belegt.

279 Zum καί-consecutivum s. BDR § 442,2.

28o Κανθός ist Hapaxlegomenon in LXX; seine Bedeutung ist aus der Profangräzität bekannt.

281 Das Verbum λεπίζειν begegnet in LXX außer in Tob noch in Gen 3o,37-38; 1 Makk 1,22.

282 Vgl. dazu 8,3 und 6,1-19*, wo jeweils entscheidende Schritte unter Ausschluß der Öffentlichkeit vollzogen werden (s. auch 6,1-5).

283 Zur Stellung und Funktion des Partizips Aorist s. BDR § 339,1.

fällt er um seinen Hals und beginnt zu weinen. Daß er sehen kann, beleuchtet den Vorgang von 11,1o-12, der jetzt als Heilung bekundet wird. Zugleich wird auch die Hoffnung von 1o,8 erfüllt. Die Fischgalle hat sich endgültig als Heilmittel gegen die Erblindung des Tobit erwiesen. 11,13 konstatiert das Ergebnis dessen, was zuvor ohne eindeutige Absichtserklärung von Tobias initiiert wurde.

Ehe von weiteren Kontakten zwischen Tobit und Tobias erzählt wird, kommt Tobit mit einem Gebet (11,14) zu Wort. Er reagiert darin selbst auf dieses für ihn überraschende Ergebnis. Die Einleitungsformel bleibt blaß und gibt keinen Hinweis auf den Charakter des Gebetes, das drei Teile aufweist. Als erster Teil schält sich deutlich eine Doxologie mit drei Lobpreisformeln heraus. Mit der ersten kurzen Lobpreisformel ist die Anrede verquickt. Sie ist auf Gott ausgerichtet. Die zweite wendet sich dem Namen Gottes zu, der ohne weitere Attribute in den Lobpreis einbezogen wird. Lediglich die Ewigkeitsformel verleiht diesem Glied einen deutlichen Akzent. Auffällig und abweichend vom Aufbau der bisherigen Doxologien ist das dritte Glied. In dieser Lobpreisformel sind die Engel Subjekt [284]. Ihnen soll der Lobpreis zukommen. Sie sind jedoch in eine besondere Beziehung zu Gott gebracht. Das Partizip εὐλογημένοι steht ohne erkennbaren bedeutungsmäßigen und funktionalen Unterschied zum sonst verwendeten Verbaladjektiv [285]. Daß im dritten Glied gerade die Engel genannt werden,legt beziehungsreich die Verbindung zur Erzählung offen. Doch liegt ein spannungserregendes Moment darin, daß Tobit als Sprecher des Gebetes noch nicht um den vollen Wahrheitsgehalt seiner Aussage weiß, da ihm die Identität Rafaels noch verborgen ist. Diese signifikante Veränderung im Aufbau der Doxologie gegenüber den Parallelstellen rückt Gott in seinem dem Menschen zugewandten Wirken in den Mittelpunkt.

---

284 Neu gegenüber der hebr. Bibel ist die Tatsache, daß Engel Subjekt einer Lobpreisformel sind (s. auch: J. SCHARBERT, Die Geschichte der bārûk - Formel, BZ NF 17 (1973) 1-28.19). Die enge Bezogenheit des Engels auf Gott und der unmittelbare Textzusammenhang werden zu dieser Aussage geführt haben. Auch hier zeigt sich, wie das Gebet in den Zusammenhang hineinkomponiert wurde.
Die bisherigen Doxologien 3,11; 8,5.15 sind je im ersten Glied untereinander eng verwandt, im zweiten Glied stimmen 3,11 und 8,5 in etwa überein, 8,15 ist anders konzipiert. 11,14a ist in der Dreierstruktur allen gleich, entspricht im ersten und zweiten Glied vor allem 3,11 und 8,5, unterscheidet sich jedoch in der dritten Lobpreisformel von allen bisherigen Doxologien.

285 Vgl. dazu: SCHARBERT, bārûk - Formel 18.

Denn der Akzent liegt auf der dritten Lobpreisformel, die als Höhepunkt der Doxologie zu gelten hat und als Nahtstelle zwischen dem ersten und zweiten Teil des Gebetes fungiert. Wenn die Doxologie zu erkennen gibt, daß Gott durch seine Engel wirkt (s. 3,16f), erhält die Aussage des zweiten Gebetsteils dadurch verschiedene Implikationen. Sie ist zunächst als die Durchführung des Lobpreises "Fürwahr, du hast mich gezüchtigt und dich meiner erbarmt" die Konkretion und Weiterführung der Doxologie. Ferner läßt sich die in ihr ausgedrückte polare Struktur des Wirkens Gottes von hierher in der Erzählung mehrfach identifizieren. Aus dem Munde Tobits wird seine Erblindung als Züchtigung Gottes verstanden, seine Heilung jedoch als Tat seiner Güte. Damit ist ausgesagt, daß Gott sich natürlicher Ursachen zu seinem Wirken bedient. Durch die Parallelisierung von Tobits und Saras Schicksal (vgl. 1,3-3,17*) legt sich zudem für die Entwicklung der Ereignisse um Sara eine ähnliche Schlußfolgerung nahe. Gott bleibt so der Mächtige und Weltüberlegene, der die Welt in ihrer polaren Struktur beherrscht und sein Wirken über natürliche Ursachen, über Dämonen und Engel den Menschen vermittelt.
Der dritte Teil des Gebetes ist mit dem zweiten eng verknüpft und führt dessen letzte Aussage weiter. Er beschreibt die Folge von Gottes erbarmendem Handeln: "Siehe, ich sehe meinen Sohn Tobias"! Die präsentische Form βλέπω bezeichnet das Andauern dieser Fähigkeit. Der Aufmerksamkeitsruf begründet die Selbständigkeit dieses Satzes gegenüber dem Kontext und lenkt die Aufmerksamkeit auf diesen Teil. Denn es geht nicht allein um das Sehenkönnen, sondern vielmehr darum, daß er seinen Sohn Tobias sehen kann. Ihn zu sehen, war die Hoffnung der Eltern gewesen (1o,8). Indem sie ihn sehen, ist ihre Hoffnung erfüllt. Damit schimmert auch der Hintergrund seiner Gefährdung und Rettung durch, von der Tobit noch nichts weiß. Die Aussage des dritten Gebetsteils greift aber noch weiter zurück auf den Anlaß der Reise. Denn Tobias war ausgesandt, das in Rages deponierte Geld zu holen, um die drohende Verarmung abzuwenden. Er hat aber letztlich den Plan des Tobit nicht ausgeführt, dafür aber im Hören auf den Engel und in der Ausführung seines Plans eine tiefergreifende Rettung erwirkt: für Sara, für sich selbst und für seinen Vater Tobit.
Das Gebet des Tobit in 11,14 ist dessen eigene Antwort auf seine gerade zuvor erfolgte Heilung. Damit ist seine Heilung zugleich öffentlich proklamiert, und zwar an wichtiger Stelle. Die dreiteilige Struktur des Gebetes läßt die Beschreibung des Tuns Gottes als Zentrum erkennen. Als rahmen-

de Elemente sind die Doxologie und die Situationsbeschreibung anzusehen. Letztere hat sich als Höhepunkt erwiesen. Versucht man, den inneren Zusammenhang der Gebetsteile von dort zu erfassen, so läßt sich sagen: Die momentane, als Geschenk erfaßte Situation (3. Teil) drängt Tobit zum Lobpreis Gottes (1. Teil), der mit seinem mächtigen Handeln in sein Leben spürbar eingegriffen hat (2. Teil). Die zentrale Aussage von Gottes Erbarmen gehört zu dem Motivnetz, das sich über 3,2.15; 7,12; 8,4.7.17 spannt. Als Gattungsbezeichnung legt sich nahe, das Gebet in 11,14 Eulogie zu nennen [286]. Mit ihr endet die vierte Szene. Sie ist durch eine deutliche Inklusion des Verbs 'sehen' aus dem Textzusammenhang ausgegrenzt.

Die fünfte Szene (11,15) schließt sich organisch an den Duktus der bisherigen Szenenfolge dieses Abschnitts an. Tobias ist alleiniger Handlungsträger. Er ist erneut als Sohn gekennzeichnet. Zunächst bezeichnet die Verbform εἰσῆλθεν vorweg das Geschehen dieser Szene als Fortsetzung und Abschluß der Reise des Tobias, die von 1o,8.9 an samt ihrer Vorbereitung geschildert war. Das Hineingehen des Tobias ist als Gegenbewegung zu dem Herauskommen Tobits (11,1o) gesehen und postiert damit die Heilung des Tobit als eine Station auf dem Weg. Tobit wird also nicht im Inneren des Hauses geheilt, er muß sich selber in Bewegung setzen. Durch die Partizipialform χαίρων [287] wird das Hineingehen des Tobias näher bestimmt. Gerade die Stellung unmittelbar nach der Eulogie des Tobit läßt den Anlaß für die Freude in dem konkreten Erweis der Güte Gottes sehen. Im zweiten Teil der Szene geschieht aber noch eine weitere inhaltliche Verknüpfung mit dem dritten Teil der Eulogie. Was dort bereits impliziert war, wird jetzt summarisch ausgeführt: Tobit berichtet seinem Vater die wunderbaren Begebenheiten, die ihm in Medien widerfahren sind [288]. Die Passivkonstruktion des Objektes ist so offen, daß die Hilfe des Rafael darin miteinbeschlossen ist. In der adverbialen Bestimmung 'in Medien' erfolgt ein Rückgriff vor

---

286 Die Gründe für die Gattungsbezeichnung liegen einmal in der Dominanz des Grundwortes εὐλογεῖν, dann in der Bestimmung der Einzelteile und ihrer Zuordnung, schließlich in der Stellung des Gebetes im Anschluß an die Heilung. Vgl. Anm. 247 zu 8,15-17*.

287 Zum Charakter und Anlaß der Freude im AT s. H. CONZELMANN, Art. χαίρω ThWNT IX, 1973, 35o-362.353f.

288 Τὰ μεγαλεῖα ist als substantiviertes Adjektiv verwendet. In Tob wird es nur in 11,15 gebraucht. Der Kontext des sonstigen Vorkommens vor allem in Pss und Sir verweist regelmäßig auf das wunderbare Handeln Gottes. Vermutlich ist auch dieser Hintergrund in Tob anzunehmen, der sich aus dem Textzusammenhang nahelegt, wenngleich eine explizite Bezugnahme fehlt. Damit hätte nicht nur Tobit, sondern auch Tobias die Geschehnisse auf der Reise als Hilfe Gottes erfahren (s. 1o,14).

allem auf 7,9-8,19* bzw. die ganze Reisegeschichte von 6,1ff an, sodann liegt darin ein Hinweis, daß für Tobias die Reise jetzt Vergangenheit ist. Damit findet der Abschnitt einen deutlichen Abschluß.

Im Oberblick über den ganzen Abschnitt 11,1-15* zeigt sich ein geschlossener Aufbau. Die mittlere Szene 11,1o-12 ist auf der szenischen Ebene formal aus der Reihe der anderen Szenen herausgehoben. In ihr ist das planvoll angelegte Zusammenwirken von Tobit und Tobias geschildert, das sich in keiner anderen Szene des Abschnitts in der Zuordnung der Handlungsanteile so widerspiegelt. Ein einziges, äußerst knappes Redeelement begleitet die Handlung und gibt den Höhepunkt an. Die Szene ist über das Wortfeld "gehen" vor allem mit der ersten (11,1-4) und fünften Szene (11,15) verbunden, über das Wortfeld "sehen / Auge" mit der zweiten (11,5-6) und vierte Szene (11,13-14). Aufeinanderbezogen sind das vor dieser zentralen Szene stehende Szenenpaar 1 und 2, das die Schilderung von Tobias' Weg zum Inhalt hat, und das nachfolgende Szenenpaar 4 und 5, das die lobpreisende und freudige Reaktion auf die Heilung Tobits darstellt. Aufeinanderbezogen sind aber ebenfalls die zweite und vierte Szene durch eine Fülle von Entsprechungen: Jeweils einzige Handlungsträger in ihnen sind Anna und Tobit als Eltern des Tobias; ihnen geht es wesentlich um das "Sehen" ihres Sohnes. Beide schließen ihre Rede mit dem herausragenden Aufmerksamkeitsruf und nachfolgendem Hinweis auf ihren Sohn. Während Anna vom Reisebegleiter des Tobias spricht, nennt Tobias in seiner Doxologie die Engel Gottes. Die strukturelle Entsprechung dieser Aussagen bereitet bereits eine Identifikation vor: der Reisebegleiter ist einer der Engel. Schließlich weisen beide Szenen eine parallele Struktur auf, da jeweils Handlung durch Rede abgeschlossen wird. Ober die Verben des Gehens stehen schließlich auch die Anfangs- und Schlußszene in enger Korrelation. Sie verdeutlichen den Spannungsbogen, der den Abschnitt verklammert. Eine gewisse Entsprechung ist auch bei den Handlungsträgern in ihnen zu beobachten: während in der ersten Szene Tobias und Rafael die Handlungsträger sind, ist Tobias es in der fünften Szene allein. Jedoch ist in seiner Erzählung das Wirken Rafaels präsent.
Genau im Zentrum der vielfach herausgehobenen Mittelszene liegt als Kern die dem Tobias zugeordnete Handlungsfolge. Sie bildet das Zentrum auf der Ebene der Handlungsträger. Auch unter diesem Aspekt kommt dieser Szene entscheidende Bedeutung zu.

Mit Hilfe des Zeitfaktors werden noch andere Akzente gesetzt. Durch die direkte Rede wird die Sprungraffung der zweiten und vierten Szene z.T. erheblich gedehnt. Somit treten diese Szenen nachdrücklich aus dem Erzählzusammenhang heraus, zumal sie das vorangehende Geschehen jeweils deuten und in den gesamten Erzählzusammenhang einbinden. Durch das umfangreiche Redeelement des Rafael (11,2-4a) ist auch in der ersten Szene eine starke Akzentuierung erreicht. Die vorausweisenden Elemente programmieren weithin den nachfolgenden Ablauf der Ereignisse. So verweilt die Erzählung auch hier zu Recht. Alle Redeelemente verdeutlichen die jeweiligen Positionen der Handlungsträger zum Geschehen.
Zum Abschnitt 6,6-19* lassen sich einige Berührungspunkte feststellen. Beide Abschnitte sind die Mittelabschnitte der Reisen. Es ist bei beiden deutlich herausgehoben, daß es sich jeweils um Geschehen auf dem Wege (s. z.B. 6,6; 11,1.4) handelt. Jeweils an entscheidender Stelle findet sich ein Zuspruch (6,18b; 11,11). Rafael stellt dem Tobias sowohl in 6,16 als auch in 11,2 richtungsweisende Fragen. Ebenso vollzieht sich das Geschehen abseits einer größeren Öffentlichkeit. Während es in 6,18 um die Ansage der Rettung geht, erzählt 11,1-15* den Vollzug der Heilung. Dabei wird jeweils Tobias als Subjekt der Rettung/Heilung hingestellt. Die Kontrastierung von Engel und Dämon (s. 6,11-18*) erscheint als illustrierendes Pendant zur Kernaussage der Eulogie Tobits (11,14). Denn damit gerät jeweils das Wirken Gottes in den Blick.

c. Die Begrüßung Saras durch Tobit 11,16-18*

Die Verse 11,16-18* bieten sich als eigenständiger Abschnitt dar. Das Eingangsverb signalisiert eine erneute Ortsveränderung und paßt sich als Verb des Gehens in den Reisebericht ein. Ebenso ist ein Subjektwechsel zu verzeichnen. Tobit ist der dominierende Akteur und zugleich auch der einzige, da 11,18 mit einer passivisch formulierten Notiz des Abschluß bildet. Als Klammer erweisen sich das Partizip χαίρων (11,16a) und das Nomen χαρά (11,18). Somit zeichnet sich die Geschlossenheit des dreiszenigen Abschnitts ab, der mit dem Kontext eng verbunden ist.

Die erste Szene stellt auf doppelte Weise den Anschluß zur vorangehenden Erzählung her. In feinem Kontrast zu εἰσῆλθεν (11,15) eröffnet ἐξῆλθεν die Szene. Das Ziel dieses Weges wird in unmittelbarem Anschluß ausgefaltet. Zu seiner Bestimmung dienen zwei präpositionale Bestimmungen: Tobit geht

seiner Schwiegertochter entgegen [289]. Die zweite Bestimmung 'an das Stadttor von Ninive' [29o] ist aus der zu erwartenden Satzstellung verdrängt. Das ist deswegen zu rechtfertigen, weil die Verfassung dessen, der den Weg bis zu diesem Endpunkt geht, durch zwei adverbiale Partizipien näher beschrieben wird: Tobit geht χαίρων . Die Parallelität zu 11,15 ist auffällig. Sie ist ein weiteres Element der Verknüpfung mit dem vorherigen Abschnitt. Daß sogar dieselbe Verbform gewählt ist, deutet darauf hin, daß die Freude auf Tobit übergesprungen ist und denselben Grund hat wie bei Tobias. Das verstärkt genau das zweite Partizip: "Gott lobpreisend"! Diese knappe Form korrespondiert mit der summarischen Angabe von 11,15b. Diese Beschreibung läßt eine freudige Begegnung zwischen Tobit und seiner Schwiegertochter erwarten [291].

Als Zentrum des Handlungsgerippes der zweiten Szene (11,17) löst sich die Verbform κατευλόγησεν [292] heraus. Sie ist durch die Zeitbestimmung des vorangehenden Temporalsatzes näher bestimmt [293] und wird in der nachfolgenden Rede expliziert. Sie besteht aus einem Begrüßungswunsch und einer zweiteiligen Lobpreisformel. Der Begrüßungswunsch entspricht dem regierenden Verb: "Hoffentlich geht es dir gut, Tochter". Die Lobpreisformel ist anders gestaltet. Während Gott bislang direkt angesprochen war, handelt dieser Lobspruch von ihm in der dritten Person, redet aber Sara direkt an. In Parallele zur Redeweise des vorangehenden Begrüßungswunsches ist auch die Lobpreisformel als Wunsch zu verstehen: "Gepriesen sei Gott, der ...!" [294]

---

289 Εἰς συνάντησιν mit dem Dativ ist in der Regel Wiedergabe des präpositional erstarrten Inf. cstr. liqrat und bedeutet soviel wie 'entgegen, gegenüber' (vgl. S. AMSLER, Art. קרה , THAT II, 1976, 681-684.682).

29o Πύλη ist gängiges Äquivalent zum hebr. Nomen שער, das neben dem Tor des Lagers vor allem das Stadttor bezeichnet.

291 Vgl. dazu den Erzählzug in Gen 24,63-65, wo Isaak der Rebekka entgegengeht. Freilich sind Perspektive und Bedingungen hier anders als in Tob.

292 Das Verbum κατευλογεῖν begegnet außer Tob 1o,14 in LXX nur hier und ist somit als Hapaxlegomenon anzusehen. Als Kompositum verstärkt es die Grundbedeutung von εὐλογεῖν . Es dürfte in seiner alltäglichen Bedeutung von 'begrüßen = baruk-sagen' zu verstehen sein.

293 Ὡς mit dem Indikativ Aorist ist hier eine temporale Konjunktion (s. BDR § 455,2). Damit bestimmt sie im Verhältnis zur Haupthandlung die von ihr abhängige Handlung vorzeitig.

294 Anders: SCHARBERT, bārūk - Formel 19, der für Tob 11,17 die Lobpreisformel als Deklaration versteht, wie es für die Doxologien 3,11; 8,5.15; 11,14 zutreffend ist.Die Gleichheit der Redeelemente dürfte ein wichtiges Gegenargument sein.

Der Inhalt des Lobpreises wird in dem Relativsatz ausgeführt: "der dich zu uns geführt hat". Damit sieht Tobit die Ereignisse der Reise seines Sohnes von Gott gewirkt (s. 11,15). Sara ist zugleich in diesen Worten in die Familie aufgenommen. Indirekt bestätigt Tobit das Vorgehen des Reisebegleiters Asarja, der von ihm beauftragt war (vgl. 6,16a). Unter Einsparung eines neuen Verbaladjektives erfolgt noch ein Lobpreis auf die Eltern der Sara: "und gepriesen seien dein Vater und deine Mutter" [295]. Damit bekundet Tobit seinerseits die Verbundenheit zu seinen Verwandten. Allerdings dient diese Aussage auch einer motivlichen und strukturellen Entsprechung zu 1o,8b. Mit dieser Begrüßung der Sara durch Tobit ist die Rückreise des Tobias beendet. Der Spannungsbogen, der sich von seiner Bitte um die Abreise (1o,8) her durch die Erzählung zog, ist hier aufgelöst.

Einen Reflex darauf bildet die dritte Szene (11,18) zum Abschluß des Abschnitts und des Teils 1o,8-11,18*. Die passivische Verbform ἐγένετο verdeutlicht, daß hier ein Resultat formuliert wird. Das Nomen χαρά korrespondiert mit der Verbform χαίρων in 11,16a und zeigt, wie die Freude von Tobias über Tobit sich bei den Brüdern in Ninive [296] verbreitet. Diese Freude ist Antwort auf das erfahrene Handeln Gottes. Die Freude der Volksangehörigen ist ein markanter Abschluß, der sich nicht nur auf die Ankunft der Sara, sondern auf die mit der ganzen Reise des Tobias verbundenen Ereignisse bezieht.

Alle Strukturbeobachtungen weisen der Mittelszene (11,17) die zentrale Bedeutung zu. Sie bestimmt die Handlung und gibt das Thema an. Auf der szenischen Ebene und auf der Ebene der Handlungsträger liegt hier der Akzent. Selbst unter dem Gesichtspunkt der Raffungsintensität tritt sie heraus, da sie das einzige Redeelement in wörtlicher Rede enthält und so die Erzählung bei ihr verweilen läßt.

1.62 *Zusammenfassung*

Der Teil 1o,8-11,18* besteht aus drei Abschnitten, die geschehensmäßig und thematisch eng zueinandergehören. Der erste Abschnitt (1o,8-14*) beschreibt die Verabschiedung des Tobias durch Raguel und teilt zugleich den Beginn

295 Daß Menschen Subjekt der Lobpreisformel sind, begegnet auch sonst, wenngleich selten. Vgl. dazu Jdt 13,18; 15,1o.

296 "Brüder" im weiteren Sinn von Volksangehörigen und zugleich Glaubensbrüdern werden in 1,3; 2,2; 7,3 erwähnt.

der Rückreise von Ekbatana nach Ninive mit. Im zweiten Abschnitt (11,1-15*) erscheint Tobit als Reisender. Er erhält von Rafael die entscheidenden Anweisungen, die zur Heilung des Tobit führen. Erst nach dessen Heilung gelangt Tobias in das elterliche Haus. Von dort aus zieht Tobit im dritten Abschnitt (11,16-18*) los, um seine Schwiegertochter Sara am Stadttor zu empfangen und zu begrüßen. Dieser Abschnitt ist gewissermaßen das Gegenbild zum ersten Abschnitt: während im ersten Abschnitt Raguel seinen Schwiegersohn verabschiedet, begrüßt im dritten Abschnitt Tobit seine Schwiegertochter. Bei dieser spiegelbildlichen Technik, die Abreise und Ankunft mit der jeweiligen Verabschiedung und Begrüßung kontrastiert, bleiben die Schwiegerväter je die Hauptakteure, wobei die Eltern des abreisenden oder ankommenden Kindes in der Erzählung präsent sind (s. 1o,8b; 11,17b). Damit ist eine deutliche Klammer vom Anfang zum Ende des Teils geschaffen, die auch die beiden Orte aufeinander verweist. Eine vergleichbare Klammer über den ganzen Teil hin ist darin gegeben, daß jeweils im ersten und dritten Abschnitt Sara erscheint, freilich jeweils nur als Objekt der Verabschiedung bzw. der Begrüßung durch Raguel und Tobit.
In den ersten und dritten Abschnitt eingebunden ist der zweite Abschnitt, dessen Eröffnung und Abschluß eng mit den Randzonen der angrenzenden Abschnitte durch Wortentsprechung verklammert ist (vgl. 1o,14 / 11,1; 11,15 / 11,16). Wenngleich durch die Verben des Gehens (s. 1o,14; 11,1.4.5.6.1o.15. 16.17) die Abschnitt fortlaufend eng verknüpft sind und die Reise den äußeren Rahmen des ganzen Teils abgibt, so ist der zweite Abschnitt nachhaltig herausgehoben. Als vorweisende Elemente wirken sich die Bitte um Entlassung zum Vater (1o,8.9b) und der Segenswunsch des Raguel (1o,11b) im ersten Abschnitt aus, als nachholende Elemente im dritten Abschnitt verweisen die Nachricht von der Freude des Tobit (11,16a) sowie die Aussage, Gott habe Sara nach Ninive geführt (11,17b) zurück auf den Mittelabschnitt 11,1-15*. Damit ist er über die formale Anordnung hinaus als Zentrum herausgehoben. Als seine Achse hat sich die dritte Szene (11,1o-12) erwiesen, die das bedeutsame Ereignis der Heilung schildert und den Höhepunkt der Reise angibt. Als weiterer Hinweis für die zentrale Stellung dieses Abschnitts dient folgende Beobachtung: Im Mittelabschnitt ist die Reise des Tobias an ihr Ende gekommen. Da jedoch Sara zu ihm gehört, ist die gesamte Rückreise erst mit ihrer Ankunft beendet. Einen Beleg sowohl für die Verzahnung der Abschnitte als auch für die zentrale Stellung von 11,1-15* bietet noch die Beobachtung, in welchen Abschnitten die einzelnen Akteure vorkommen: Während Tobias im ersten und zweiten Abschnitt präsent ist, begegnet Tobit im zweiten und dritten Ab-

schnitt . Ihr Aufeinandertreffen liegt genau wieder in 11,1o-12, der Achse des Abschnitts und des ganzen Teils. Rafael begegnet nur im Mittelabschnitt und gibt den Start zur entscheidenden Handlung. Auch sein einmaliges Eingreifen in diesem Teil ist hilfreich zur Akzentuierung. Auffällig ist die Tatsache, daß jeweils am Ende der Abschnitte von einem Lobpreis berichtet wird (s. 1o,14a; 11,14.17). Sie bestätigt die Zusammengehörigkeit der drei Abschnitte zu diesem Teil. Das Strukturmuster bietet sich so dar:

Die Reise von Ekbatana nach Ninive (1o,8 - 11,18*)

1. Abschied aus Ekbatana (1o,8-14*)
   a) Tobias' Bitte um die Abreise (1o,8)
   b) Raguels Gegenvorschlag (1o,9)
   c) Übergabe der Sara und der Hälfte des Besitzes (1o,1o)
   d) Raguel verabschiedet Tobias und Sara (1o,11)
   e) Tobias' Abreise und Lobpreis (1o,14a)

2. Die Heilung Tobits (1o,1-15*)
   a) Rafaels Anweisung an Tobias (11,1-4)
   b) Anna meldet das Kommen von Tobias und Rafael (11,5-6)
   c) Heilung des Tobit durch Tobias (11,1o-12)
   d) Begrüßung und Tobits Lobpreis (11,12-14)
   e) Reisebericht (11,15)

3. Die Begrüßung Saras durch Tobit (11,16-18*)
   a) Tobit geht seiner Schwiegertochter entgegen (11,16*)
   b) Begrüßung der Sara und Lobpreis (11,17)
   c) Freude in Ninive (11,18)

Entsprechungen zum Teil 6,1-7,8* liegen zunächst in der gegenläufigen Reiseroute sowie dem gemeinsamen Nenner "Reise". Ebenso markant ist die jeweilige dreiteilige Anlage der Teile. Einen gleichartigen Schlußpunkt, der jeweils das Thema "Freude" beinhaltet, haben die Teile 6,1-7,8* (in der Zubereitung des Mahles in 7,8), 7,9-8,19* (im Hochzeitsfest 8,19) und 1o,14-11,18* (in der Freude der Niniviten 11,18).

1.7 *Die Entlohnung und Verabschiedung des Reisegefährten (12,1 - 22*)*

Von dem Teil, der die Rückreise des Tobias nach Ninive beschreibt, grenzt sich ein neuer Abschnitt ab, der seine Selbständigkeit vielfach behauptet. Er umfaßt die Verse 12,1-22*. Den ursprünglichen Bestand wird man in 12,1.2.3*.4.5.6a.15-18.21-22 zu sehen haben. Der Schauplatz des Geschehens ist jetzt Ninive, die Situation ist durch die Beendigung der Reise grob umrissen. Was inhaltlich-thematisch folgen wird, ist bereits in 5,3.15.16 vorbereitet: Es geht zunächst um die Entlohnung des Reisebegleiters. Damit ist der Abschnitt fest in den Textzusammenhang eingebunden. Die konstant durchgehaltene Personenkonstellation ist in 12,1 grundgelegt: Tobit, Tobias und der Reisebegleiter Rafael. Den gesamten Abschnitt umfängt ein deutlicher Spannungsbogen, der sich an der Person des Reisebegleiters ausrichtet: In 12,22 ist deutlich seine Identifikation vollzogen. Gerade in der Dominanz der Gestalt des Reisebegleiters bzw. des Engels liegt der stärkste Hinweis auf die Eigenständigkeit dieses Abschnitts. Auf der semantischen Ebene läßt sich das Verb ὁρᾶν (12,1: ὅρα ; 12,22: ὤφθη) als Klammer erkennen. Die disparaten Zusammenhänge und Aktionsarten, die anscheinend eine Zuordnung verbieten, lassen den Erzählduktus erahnen: Die Aktivität des Tobit und Tobias wird durch ein neues Geschehen abgelöst und übertroffen. Die Erzählung entwickelt sich zu diesem Abschluß in sieben Szenen.

1.71 *Der Abschnitt 12,1 - 22**

In der ersten Szene (12,1) ist Tobit alleiniger Handlungsträger. Je ein Handlungs- und Redeelement werden ihm zugeordnet. Er ist der Ausgangspunkt für das Geschehen des ganzen Abschnitts. Das verdeutlicht sich zunächst in der Situationsbeschreibung zum Szeneneingang. Er ruft [297] seinen Sohn Tobias und redet ihn mit einem zweiteiligen Redeelement an, das eine Aufforderung und eine Feststellung enthält. In die Aufforderung ist die Anrede eingeschoben. Sie steht in semantischer Differenz zum vorangehenden Objekt [298].

---

297 Zur Funktion der verschiedenen Formen des Verbum καλεῖν in der gesamten Erzählung vgl. Anm. 194.

298 Sowohl τέκνον als auch υἱός geben die hebr. bzw. aram. Nomina בן und בר wieder. Beide Nomina dienen in diesem Zusammenhang der Verwandtschaftsbezeichnung. Die Anrede, die sicher emotionalen Gehalt hat, bestärkt die Annahme, daß in dem genealogischenDenken das weisheitliche Verständnis vom Vater als dem, dem die Erziehung obliegt, und dem Sohn als dem Schüler des Vaters hier nicht primär zu greifen ist (vgl. dazu: G. FOHRER, Art. υἱός, ThWNT VIII, 1969, 34o-355).

Tobit mahnt seinen Sohn, sich um den Lohn für seinen Reisegefährten zu kümmern [299]. Während in 5,3.15.16 Tobit davon spricht, daß er den Lohn selbst auszahlen will, hat es hier den Anschein, als würde er diese Aufgabe an seinen Sohn delegieren. Zumindest läßt er Tobias die Vorbereitungen für die Auszahlung treffen. An die Mahnung reiht sich eine erklärende Feststellung an, die von dem unpersönlichen Ausdruck δεῖ regiert wird. Mit ihm ist der Eindruck erweckt, als handle es sich hier um eine objektive Verpflichtung: "und zwar ist es nötig, daß du [300] ihm den Lohn erhöhst". Sie gründet freilich auch auf einem Versprechen, das Tobit selbst gegeben hat. So greift diese Bemerkung in wörtlichem Anklang auf 5,16 zurück. Auch hier ist der Subjektwechsel bemerkenswert.
Beide Redeelemente sind in der Weise verbunden, daß die nachfolgende Feststellung als Erklärung an die Mahnung angehängt ist und diese weiter präzisiert. Die hier in Gang gesetzte Entlohnung des Rafael wird die Folie bilden, auf deren Hintergrund sich alle weiteren Ereignisse abspielen.

Die zweite Szene (12,2-3*) bietet die Reaktion des Tobias, die in einer Rede besteht. Nach der knappen Redeeinleitung folgt die Anrede [3o1], die die Rollenverteilung nachträglich festlegt. Diese Eröffnung setzt sich in einer Aussage fort, die zugleich ein Versprechen impliziert: "Ich erleide keinen Schaden, wenn ich ihm die Hälfte von dem gebe, was ich erhalten habe" [3o2]. Der Umfang dessen, was Tobias erhalten hat, geht aus 1o,1o hervor. Wie Tobias die Hälfte des Besitzes von Raguel erhalten hat, so will er jetzt seinem Reisebegleiter die Hälfte seines neugewonnenen Vermögens abtreten. Damit ist jeweils eine besondere Beziehung zwischen Gebendem und Empfangendem betont herausgestellt. Mit seiner Aussage konkretisiert und steigert er die Absicht seines Vaters und sprengt offenbar die üblichen Tarife. Allerdings

299 Im Verbum συνέρχεσθαι knüpft die Erzählung nicht unmittelbar an den differenzierten Sprachgebrauch von 4,1-5,17* an. Das Verbum ὁρᾶν läßt sich am besten als Wiedergabe des hebr. Äquivalents ראה erklären. Neben der Hauptbedeutung "sehen" gibt es im Feld der übertragenen Verwendungsmöglichkeiten auch die Bedeutung: "sich um etwas kümmern, auf etwas achten" (vgl. Gen 39,23), s. dazu: W. MICHAELIS, Art. ὁράω, ThWNT V, 1954, 315-381.325; D. VETTER, Art. ראה, THAT II, 1976, 692-7o1.694.

3oo Zum fehlenden Subjekt bei δεῖ s. BDR § 129.

3o1 Die Anrede πάτερ begegnet noch in 2,3; 11,11. Immer ist Tobias der Sprecher. Sie drückt jeweils die Familienbeziehung aus und betont den Altersunterschied.

3o2 Nur sechsmal begegnet in LXX das Verbum βλάπτειν, für das kein hebr. Äquivalent angegeben ist. In der passivischen Konstruktion ist es per-

begründet er sein Vorhaben mit einer Kette von drei Argumenten, die jeweils einen Rückblick auf einzelne Reiseabschnitte geben. In der ersten Begründung verweist Tobias auf die Auswirkungen von Rafaels Handeln bei sich selbst: "... denn er hat mich dir gesund zurückgeführt" [3o3]. Aus 5,16 erhellt, wie sehr die gesunde Rückkehr Anliegen des Tobit war. Davon hat er den Lohnzuschlag abhängig gemacht. So ist es nur folgerichtig, wenn Tobias hier gegenüber dem Vater diese Begründung ansetzt. Über die hier angesprochenen zwei Fixpunkte der Lohnverhandlung und der gesunden Rückkehr hinaus umgreift Tobias jedoch auch den Zwischenraum der Reise mit allen Gefährdungen, Plänen und seiner eigenen Rettung, von denen in 6,1-11,15*berichtet wird. Das zweite Argument bringt Rafael zu Sara in Beziehung: "... und er hat meine Frau gesund gemacht". Die Heilung der Sara ist ein neuer Aspekt in der Sicht des Tobias. Sie besteht in der Ermöglichung einer Heirat. Dazu mußte ein passender Mann gefunden werden, der den Bestimmungen des Gesetzes entsprach und Sara heiraten konnte. Über die begründete Angst hinweg mußte Tobias als passender Mann zu seiner Bereitschaft, Sara zu heiraten, bewogen werden. Schließlich brauchte Tobias eine Ausrüstung, um gegen den Dämon wirksam einschreiten und so den Ring von Saras tödlicher Isolation durchbrechen zu können. Die Wirksamkeit des Dämons ist als Krankheit Saras gesehen. Daß der Dämon besiegt wurde, war lediglich an der Auswirkung zu erkennen, daß Tobias trotz der Hochzeitsnacht am Leben blieb. Wie das geschah, ist Tobias verborgen geblieben. Mit der Aussage von der Heilung der Sara als dem Ergebnis des komplexen Vorgangs der Heirat greift Tobias vor allem auf 6,6-8,19* zurück.

Im dritten Teil der Begründungskette schließlich bringt Tobias das Wirken Rafaels zu seinem Vater Tobit in Beziehung: "... und dich hat er in gleicher Weise gesund gemacht". Damit holt er die Abschnitte 6,1-5* und 11,1-15* in Erinnerung, wo von der Vorbereitung und Durchführung der Heilung des Tobit erzählt wird, die einer Gefährdung des Tobias verbunden war.

Das Tun des Rafael an Sara und Tobit wird aus der Sicht des Tobias jeweils mit dem Verbum θεραπεύειν bezeichnet. Damit steht zwar ein sachlicher Rückverweis auf 3,17a, aber die semantische Differenz zu ἰᾶσθαι ist auf-

söhnlich zu verwenden. Das Relativpronomen ὧν schließt das Demonstrativum ein und steht im Kasus des zu ergänzenden Demonstrativum (vgl. BDR § 294,4). Die Perfektform ἐνήνοχα wirkt am Subjekt nach und bezeichnet das Geschehen der Vergangenheit, das in der Erzählgegenwart Geltung hat.

3o3 Die Verbform ἀγείοχεν ist eine in der Koine gebräuchliche Perfektform (3. Sg.) des Verbs ἄγειν. Das Adjektiv ὑγιής steht als Prädikativum zum Objekt μέ und dürfte wie etwa Jos 1o,21 בשלום wiedergeben.

fällig [304]. Die sonstige Verwendung der Verben bestätigt, daß dieser Unterschied geradezu als erzählerisches Mittel eingesetzt wird. Denn in der Wahl der Verben deutet sich nicht nur an, daß Tobias noch nicht die übergreifende Sicht des Erzählers in 3,17a hat und dementsprechend das Wirken seines Reisebegleiters auf der Ebene einer verfügbaren, wenn auch besonderen Kenntnis ansiedelt, sondern auch, daß Tobias noch in die tiefere Einsicht, woher die Heilung letztlich gewirkt ist, hineinwachsen muß. Daß ihm diese Einsicht fehlt, ist ein spannungserregendes Moment. Als Hinweis, daß hier noch eine weitere Entschlüsselung folgen wird, und vorbereitend dazu dient gleichsam das Destillat in 12,3*, das Tobias im Rückblick auf seine Reise in überraschender Deutlichkeit gewonnen hat. Er selber tritt in den Hintergrund und schreibt alle positiven Ergebnisse seinem Reisebegleiter zu. Darin wiederum ist er auf die Spur gesetzt zu der weiteren Aufklärung der wunderbaren Be-

---

3o4 Die Bedeutungsbreite von θεραπεύειν , das in LXX 25mal begegnet, reicht von "dienen" über "umschmeicheln" bis hin zu"einen Kranken behandeln, heilen". An keiner Stelle ist das Verb jedoch Wiedergabe des hebr. Verbs רפא . In der Bedeutung der medizinischen Behandlung kommen lediglich Tob 2,1o (S); 12,3; Weish 16,12; Sir 18,19; 38,7 in Frage, insofern hier die Beseitigung einer aktuellen Not gemeint ist (vgl. W. BEYER, Art. θεραπεία , ThWNT III, 1938, 128-132.129). Immer ist dabei an ein Gesundmachen aufgrund von Medikamenten und menschlicher Hilfe gedacht, wozu auch schon die Schmerzstillung gehört. Dabei ist die beschränkte Reichweite solchen Tuns vorausgesetzt, da es nur Symptome beseitigt. Der in Tob auffällige semantische Unterschied von θεραπεύειν und ἰᾶσθαι wird in Weish 16,12 auch als Bedeutungsunterschied herausgearbeitet. Es geht sogar um einen Kontrast dieser Verben. Die Heilung, die Gott bzw. in Weish 16,12 Gottes Wort wirkt und die in der Mehrzahl der Fälle mit ἰᾶσθαι wiedergegeben wird, ist "immer mehr als ein medizinisch verifizierbarer körperlicher Vorgang". Zuletzt geht um die grundsätzliche "Einsicht in den Zustand des Menschen vor Gott" (STOEBE, Art. רפא , 8o8), woraus folgt, daß allein Jahwe die umfassende Heilung schenken kann und es nur Hoffnung auf Heilung gibt, wo er eingreift. Als Voraussetzung für das heilende Eingreifen werden jedoch die Umkehr und das Bekenntnis der Sünde (vgl. Tob 3,1-6*) und die Vergebung Jahwes genannt (vgl. STOEBE, 8o8f). Auf diesem Hintergrund ist die Aussage des Tobias qualifiziert. Er versteht Asarja / Rafael als jemanden, der die aktuelle Not seiner Frau und seines Vaters beseitigen konnte. Er sieht aber noch nicht die umfassende und tiefgreifende Heilung, die durch das Wirken des Boten grundgelegt ist (s. 3,17; 12,22).
In den gängigen Kommentaren wird diese Differenz übergangen. Vgl.: SCHUMPP, Tobias 217; MILLER, Tobias 91; BÜCKERS, Tobias 134; STUMMER/ GROSS, Tobit 511. POULSSEN, Tobit 44 notiert zwar die Differenz der Verben, wertet aber beide in gleicher Weise als Hinweis auf den Namen Rafael. EÜ (1974) drückte den Unterschied in der Übersetzung aus durch "(in der Not) helfen" (12,3) und "heilen" (3,17). EÜ (198o) hat die Differenz nivelliert. Zum soteriologischen Modell der Tobit-Grunderzählung vgl. die Ausführungen im Schlußwort.

gebenheiten (s. 11,15). In der formalen Struktur fällt auf, daß das erste und dritte Glied des Rückblicks auf Tobit ausgerichtet ist, während das eingeschlossene Element sich auf Sara bezieht. Diese Anordnung verleiht dem Rückblick eine Übersichtlichkeit und Akzentuierung. Während das erste Element sich zugleich auf Tobit und Tobias bezieht, sind das zweite und dritte Element auch auf der semantischen Ebene parallelisiert.

Die Begründung des Tobias verfehlt ihre Wirkung nicht, wie die dritte Szene (12,4-5) erweist. In ihr ist Tobit alleiniger Handlungsträger. Sein erster Handlungsschritt besteht in einer verbalen Reaktion auf die Rede des Tobias. Tobit, der in der Redeeinleitungsformel als Greis bezeichnet wird, stimmt seinem Sohn zu: "Es steht ihm zu!" [3o5]. Diese Äußerung kommt einem Beschluß gleich, denn Tobit geht in unmittelbarem Anschluß dazu über, Rafael zu rufen und ihn aufzufordern, das Angebot anzunehmen. Durch die Wahl des Nomens ἄγγελος macht sich die doppelte Perspektive des Erzählers wieder deutlich bemerkbar. Sie war schon in 12,2 angeklungen. Daß Tobit ihn "ruft", bestärkt die Erwartung, daß eine neue Entwicklung bevorsteht. Er redet Rafael an und fordert ihn auf: "Nimm die Hälfte von allem, was ihr erhalten habt". Die Wortanspielung an 12,2 in dem vom Imperativ geprägten Satz (12,5b) ist unübersehbar. Das Partizip δούς (12,2) und der Imperativ λαβέ (12,5) sind die sich entsprechenden Gegensätze bei demselben Objekt. Wohl werden Tobias und Rafael in der Verbform ἐνηνόχατε gemeinsam genannt, - eine Aussage, an der Tobit vor allem nach 12,2-3 nicht mehr vorbei kann und die den Beschluß über die Höhe der Entlohnung implizit rechtfertigt. Auffällig ist, daß Tobit jetzt in der Entlohnungsfrage gegenüber Rafael initiativ wird, nachdem 12,1b einen anderen Eindruck vermittelt hat. Jedoch sind die Imperative in 12,1.5 so gewählt, daß im Vorgang der Entlohnung sich die Anteile des Tobit und Tobias zu erkennen geben. Demnach soll Tobias die Lohnsumme bereitstellen, während Tobit als der, der die Vereinbarung mit Rafael getroffen hat (5,15-17a), den Lohn anbietet und damit letztlich auszahlt. Entscheidend ist zuletzt die Übereinstimmung (s. 12,4) von Vater und Sohn. Die Verbform ἐκάλεσεν (12,5) steht in Korrespondenz zu derselben Form in 12,1. Sie weist zunächst in der Frage des endgültigen Abschlusses der Reise Tobit das Gesetz des Handelns zu. Denn durch sein Rufen werden schrittweise alle am Geschehen des Abschnitts beteiligten Personen in die Handlung einbezogen.

3o5 Das Verbum δικαιοῦν ist in LXX grundsätzlich ein positiver Begriff. In der passivischen Form kann es recht allgemein Bedeutung bekommen wie etwa: "zum Recht gebracht werden, jemandem zustehen". Diese Bedeutung trifft hier zu.

Zu Beginn der vierten Szene (12,6a.15) deuten mehrere Faktoren auf einen Einschnitt hin, so daß mit einem überraschenden Ereignis zu rechnen ist. Die Redeeinleitung (12,6a) schon verdient Beachtung, da sie mit signifikanten Angaben aufwartet. Sie ist syntaktisch eine Einheit. Die Partizipialform des Aorist drückt die Vollendung aus und ist im Verhältnis zur regierenden Verbform vorzeitig zu verstehen [3o6], so daß sich in der sachlichen Abfolge zwei Schritte ergeben. Damit erhält die Redeeinleitung zugleich erzählenden Charakter. Das einleitende Zeitadverb setzt das nachfolgende Geschehen deutlich von dem vorangegangenen ab, betont aber ebenso in dieser Abfolge die Zusammengehörigkeit in der geschehensmäßigen Abfolge. Wurde durch das Verbum καλεῖν bisher schon immer neues Geschehen angekündigt, so erhöht sich der Signalcharakter dieses Verbs noch dadurch, daß Rafael Subjekt ist. Das läßt eine ungewöhnliche Initiative erwarten. Denn während er bislang gerufen wurde (s. 5,1o; 12,5) entsprechend seiner Funktion als Reisebegleiter, ist er jetzt selber der Rufende. Damit löst er die zu erwartende Reaktion auf das Angebot des Tobit durch eine eigene Aktivität ab. Sein Rufen vollzieht sich wie auch sonst ohne ausdrückliche Anrede. Tobit und Tobias stehen jetzt ausschließlich im Bannkreis des Rafael. Diese Tendenz wird durch das Adverb κρυπτῶς [3o7] unterstrichen. Was folgt, ist allein für die beiden bestimmt. Darum nimmt Rafael sie an die Seite, damit er dann 'im Geheimen' und wohl auch 'von Geheimem' zu ihnen sprechen kann.

Die Rede beginnt programmatisch mit einer Selbstvorstellungsformel(SF): "Ich bin Rafael!" (12,15a). Durch die Apposition mit nachfolgendem Relativsatz ist diese SF als Langformel gekennzeichnet [3o8]. Die Stellung der Worte in der SF

3o6 Vgl. dazu BDR § 339,1.

3o7 Das Adverb κρυπτῶς begegnet in LXX nur noch in 1 Makk 1o,79. Jedoch ist das Alleinsein des Angesprochenen bei Gottes- bzw. Erscheinungsreden durchweg vorausgesetzt (vgl. z.B. Gen 12,1-3; 14,14-17; 15; 16,7ff; 17; 18; 21,17ff; 22; Ex 3; 19,3ff; 1 Kön 19,9ff; s. besonders: Ri 6,11ff; 13,1ff). Zur Situation solcher Reden gehören ein neuer Ort und bestimmte Personen. Damit ist über das Adverb zunächst am deutlichsten gesichert, daß Neues beginnt. Freilich kommt noch eine Komponente hinzu, die sich durch das Subjekt und weiterreichende Beobachtungen in 12,22 ergeben: Das Neue bekommt zugleich auch theologische Qualität, insofern κρυπτῶς anspielt auf die Nähe zu göttlichen Offenbarungen, die dem Menschen zunächst verborgen sind. Damit hat das Adverb den Charakter einer stellvertretenden Offenbarungseinleitung.

3o8 LXX übersetzt die nominale SF des MT nicht einheitlich. Sie schwankt zwischen nominaler (s. z.B. Gen 15,7; 28,13; 35,11; Ex 6,2.6.8) und verbaler (so z.B. Gen 17,1; 26,24; 31,13; 46,3; Ex 3,6) Wiedergabe. - Grundlegende Bemerkungen zur Verwendung der SF im AT und die wichtigste Lite-

gibt deutliche Hinweise zu ihrem Verständnis. In Anlehnung an die Beobachtungen im MT verweist das vorangestellte ἐγώ darauf, "daß sich der bekannte, aber nicht erkannte Redende seinem Gegenüber zu erkennen gibt" [3o9]. Damit wird vorbereitet, daß es um eine Enthüllung der wunderbaren Vorgänge der Reise (s. 11,15) gehen wird. Zugleich gilt aber für die Selbstvorstellung des Rafael, daß er mit der Nennung seines Namens auch seine Wesenskundgabe verbindet. Sein Name allein schon bedeutet eine Zusicherung der Hilfe Gottes. Durch die Einbindung dieses Namens in die Selbstvorstellungsformel wird diese Tendenz nur verstärkt. Denn die Funktion der SF beruht gerade primär in der Zusage der Hilfe von Seiten der Gottheit [31o] oder in diesem Fall eines Boten der Gottheit. Dadurch wird der nachfolgenden Rede des Rafael ungeheures Gewicht verliehen. Was er sagt, steht in der Fluchtlinie seiner göttlich legitimierten Autorität.

Zunächst aber wird die SF weitergeführt in einer Apposition. In ihr wird Rafael als einer von den sieben heiligen Engeln bestimmt [311]. Seine besondere Aufgabe innerhalb dieser Gruppe wird nicht spezifiziert, da ein sich anschliessender Relativsatz in dem pluralischen Anschluß sich auf die sieben Engel be-

---

ratur finden sich bei P. WEIMAR, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte, fzb 9, Würzburg 1973, 88-91.

3o9 WEIMAR, Exodus 9of. - Daß die Mitteilung des Namens diese Funktion hat, läßt sich aus der Gesamterzählung mühelos erweisen. Schon die zögernde Antwort bei der Frage nach dem Namen läßt ja das Besondere des Namens erahnen (5,11-13). Ebenso hat das Spiel mit den Verben πορεύεσθαι und συμπορεύεσθαι die Identifikation vorbereitet, die Rafael in die Nähe Gottes rückt und als seinen Boten qualifiziert (s. o. zu 5,17).

31o S. dazu: WEIMAR, Exodus 89.

311 Diese Angabe von Rafael ist in den kanonischen Schriften des AT singulär. Es gehört wohl zur Überzeugung eines Teils der Überlieferung, daß die Engel von Gott bzw. vom Himmel kommen (s. Gen 21,17; 22,11; Ps 148,2; vgl. 1 Kön 22,19; 2 Chr 18,18). Die Bezeichnung "heilige Engel" findet sich außer Tob 11,14; 12,15 in aethHen 2o,1ff; 39,1; 71,8f. - Die Präposition ἐκ vertritt den Genitivus partitivus (s.BDR § 164,1a), so daß Rafael einer offenbar als feststehend gedachten Gruppe von Engeln zugerechnet wird, die sonst im AT nicht weiter begegnet. Zu den verschiedenen Engelgruppen der jüdischen Tradition s. MICHL, Art. Engel II, 77-8o. KOEHLHOEFFER, Tobit I, 68f vermutet eine Abhängigkeit dieser Aussage von der essenischen Literatur und nennt als prägende Schriften 1 Henoch (= aethHen), 2 Henoch, 3 Henoch, Test. Levi. Sicherlich wird man auch für Tob einen himmlischen Hofstaat (vgl. Ijob) annehmen. Allerdings scheint die Frage einer Rangordnung der Engel in Tob nicht virulent. In der Frage der Herkunft bestimmter Engelvorstellungen scheint der traditionsgeschichtlichen Forschung eine Schranke gesetzt.

zieht. Ihre Aufgabe wird in den zwei parallel gebauten Gliedern des Relativsatzes beschrieben: "die emportragen die Gebete der Heiligen und Zutritt haben zur Herrlichkeit des Heiligen!" Für den Gestaltungswillen spricht der Abschluß der jeweiligen Elemente mit dem substantivierten Adjektiv ἅγιος.
Im Einzelnen weist dieser Satz seine Verbindung zur Gesamterzählung terminologisch deutlich auf. Die zweifache Präposition des in LXX seltenen Kompositums προσαναφέρειν deutet auf die Majestät Gottes hin [312]. Über das Nomen προσευχή klingen die Gebete der Erzählung an; so vor allem 3,1-6* mit der ausdrücklichen Einleitung 3,1; 3,11-15; 8,5-7* mit der Aufforderung 8,4. Daß sie erhört worden sind, dokumentiert die Erzählung hinreichend. Aufgrund dieser ersten Aussage des Relativsatzes ist Rafael implizit das Verdienst zugeschrieben, diese Gebete emporgetragen zu haben. Die Richtung dieses Tragens wird im zweiten Satzglied weiter entfaltet. Von einer Fürbittfunktion des Rafael ist nicht einmal andeutungsweise die Rede. Wichtig ist noch, daß es die Gebete der "Heiligen" sind. Bereits in der Doxologie 8,15 waren die Gläubigen als "Heilige" [313] bezeichnet worden. Indirekt sind somit Tobit,Sara und Tobias aus dem oben aufgezeigten Zusammenhang der Wortanspielung als "Heilige" gekennzeichnet.
Als ein Privileg ist zunächst das anzusehen, was im zweiten Glied des Relativsatzes beschrieben ist. Das Verbum εἰσπορεύεσθαι in Verbindung mit der Präposition ἐνώπιον ist hier in der Bedeutung "Zutritt haben zu" zu verstehen [314]. Damit wird einmal geklärt, wohin die Gebete emporgetragen werden, daß nämlich das Hineingehen der Engel zugleich ein Hineinbringen ist, zum anderen ist ausgedrückt, daß die Engel durch ihr Privileg verfügbar sind, um gesandt zu werden (s. 3,17a). Auffällig ist, daß beide Verbformen präsentisch verwendet werden. Sie drücken die zeitlose Geltung dieses Tuns, das zu einem Wesensmerkmal des Seins der Engel wird, aus. Nur in 3,16 und 12,15 ist in Tob von der δόξα Gottes [315] die Rede, die selbständig gedacht wird. An beiden

---

312 Das Verbum προσαναφέρειν begegnet noch in Jdt 11,18; 2 Makk 11,36, jedesmal jedoch in anderem Zusammenhang. Zur Sache von Tob 12,15 vgl. vor allem aethHen 99,3.

313 Vgl. Anm. 24o zu 8,15. Auch hier dürfte mit den Heiligen die gläubige Jahwe-Gemeinde angesprochen sein, deren Mittler zu Jahwe der Engel als eigenständiges Wesen ist. Vgl. Ps 34,1o; Dan 7,18.22.27 sowie: A. DEISSLER, Der "Menschensohn" und "das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7, in: R. Pesch - R. Schnackenburg (Hrsg.), Jesus und der Menschensohn, FS A. Vögtle, Freiburg 1975, 81-91.85ff.

314 Vgl. STUMMER/GROSS, Tobit 512f.

315 Vgl. Anm. 99.

Stellen verändert sich jedoch die Titulatur Gottes, die jedesmal jedoch die Majestät und Herrschaft Gottes betont. Hier liegt das Schwergewicht der Darstellung. Diesem Aspekt dient genau auch die Beschreibung dessen, was Rafael als einer von den sieben Engeln tut. Denn dadurch, daß das Nomen δόξα unmißverständlich den Bogen von 12,15 nach 3,16 schlägt, gibt der Erzähler zu erkennen, daß Rafael zwar die Gebete der "Heiligen" zu Gott emporgetragen hat und zur Rettung gesandt worden ist, daß aber die δόξα Gottes letztlich die Rettung bewirkt hat. Damit beginnt Rafael schon mit der Enthüllung des Geheimnisses der wunderbaren Führung, wenngleich ein ausdrücklicher Hinweis auf Gottes Entschluß und Initiative noch aussteht.

Rafael beschreibt seine Stellung zwischen den Heiligen und dem Heiligen[316]. Während er einerseits in die Bewegung von den Menschen zu Gott hereingenommen ist und ihre Gebete trägt, ist er andererseits in die Bewegung von Gott zu den Menschen eingespannt, um die δόξα Gottes in seiner Sendung zur Geltung zu bringen. Damit ist er doppelt in Dienst genommen. Das wird erkennbar in der auf der formalen Ebene begründeten Korrespondenz zwischen "den Heiligen" und "dem Heiligen". Die durch den Relativsatz ausgeführte Apposition bestätigt die implizite Beistandszusage der SF, in der Rafael schon durch die Kundgabe seines Namens auf Gott selbst weist. Zugleich ist in der Selbstvorstellung auch die Beziehung zu seinem Tun offenkundig geworden, das Tobias in 12,3 noch mit dem Verbum θεραπεύειν umschrieben hat, das aber jetzt die Dimension bekommt, die in dem Namen Rafael angelegt und in dem Auftrag enthalten ist (s. 3,17): alle Heilung ist von Rafael gewirkt, Rafael selbst aber hat als Gesandter Gottes gehandelt, um die δόξα Gottes zur Wirkung zu bringen.
Mit der SF des Rafael ist das Thema "Geld" hinfällig geworden. Er verweist unmißverständlich auf die alle Geldprobleme transzendierende Dimension.

In 12,16 ist ein Subjektwechsel zu verzeichnen. Nicht mehr Rafael, sondern Tobit und Tobias, die in 12,6a Objekt zum Tun des Boten Gottes waren, sind die Handlungsträger. Ihre letzte Aktivität ist der Beginn der Entlohnung des Reisebegleiters gewesen. Die aber ist durch die für sie unerwartete Selbstvorstellung Rafaels verdrängt worden. Deswegen ist vorausgesetzt, daß sie Rafael zunächst mindestens noch angeschaut haben, während er zu ihnen in der

---

316 Die Bezeichnung Gottes als "Heiliger" ist eine typisch nachexilische Bezeichnung. S. Ijob 6,1o; Sir 23,9; Jes 4o,25; 43,15; Bar 4,22.37; 5,5; Hab 1,12; 3,3.

besonders vorbereiteten Situation spricht. Sie haben in einer Selbstverständlichkeit mit ihm gelebt, die durch nichts andere Verhaltensweisen rechtfertigen würde. Als Reaktion auf das Schauen und Hören Rafaels ist jetzt das zu werten, was von ihnen berichtet wird. Das Verbum ταράσσειν verweist auf den überraschenden und souveränen Machterweis Gottes durch seinen Boten, in dessen Horizont für den Menschen alles ins Wanken gerät und er verstört oder bestürzt ist [317]. Diese Bestürzung verlängert sich und findet ihren konkreten Ausdruck darin, daß die beiden auf ihr Angesicht, d.h. auf die Erde fallen. Gerade durch das weithin intransitiv verwendete Verbum πίπτειν [318] wird der Zusammenhang von Bestürzung und diesem Gestus, der zunächst der Gottheit gebührt und als Ausdruck der Verwirrung vor ihr dient, nachhaltig herausgestellt. Auf dieser Linie liegt auch die angehängte Begründung mit der Furchtaussage [319], so daß der Gestus des Niederfallens von zwei einander korrespon-

---

317 Für das Verbum gibt es eine Vielzahl von hebr. Verben in großer Bedeutungsbreite. Ein Gegenwort, das in vergleichbaren Situationen wie Tob 12,16 auftaucht, ist das Verbum בהל (ni). S. z.B. Gen 45,3; Ps 6,11; 3o,8; 48,6; 83,18; 1o4,29; Ez 26,18; vgl. auch Jdt 4,2; 7,4; 14,7.19; 16,1o; 1 Makk 3,5; 7,22. Es begegnet jeweils im Horizont eines Ereignisses, das gegen alle Erwartung geschieht, so daß sich dem Leben der Menschen für einen Augenblick gleichsam der Boden unter den Füßen entzieht und sie verwirrt sind. J. BECKER, Gottesfurcht im Alten Testament, AnBb 25, Rom 1965, 14 sieht בהל als typischen "Terminus des Gottesschreckens oder des schreckenden Einwirkens Gottes auf den einzelnen". - Die Annahme, daß die "Selbstoffenbarung des Engels ... stufenweise" von 12,12 ab erfolge, "indem die wunderbaren Zusammenhänge der Geschehnisse nacheinander klargelegt werden" (so SCHUMPP, Tobias 224 und andere Kommentare ähnlich), widerspricht dem Befund, der sich aus der Deutung von ταράσσειν ergibt. Das Bestürztsein ist gerade die entsprechende Reaktion auf die unvermittelte Selbstvorstellung des Rafael nach dem unbefragten Zusammenleben.Damit würde auch die literarkritische Analyse bestätigt, die 12,12-14 als sekundär ausweist.

318 Das πίπτειν entsprechende Äquivalent im MT dürfte נפל sein. Mit ihm wird ein traditioneller Topos im Kontext von Gottesreden, Gotteserscheinungen und wunderbaren Ereignissen bezeichnet: die Menschen fallen auf ihr Angesicht. Vgl. dazu: Gen 17,3.17; Lev 9,24; Num 14,5; 16,4.22; Jdt 4,11 u.ö. Während in diesen Zusammenhängen mit dem Gestus eher die Verwirrung zusammen mit einer ehrfurchtsvollen, wartenden Ergebenheit angesichts der übermächtigen Erscheinung ausgedrückt ist, kommt bei demselben Gestus vor Menschen das Moment der Unterwerfung oft mit einer gleichzeitigen Bitte oder Dankesbezeigung hinzu (vgl. Rut 2,1o; 1 Sam 2o,41; 2 Sam 9,6; 14,4.22.33; 19,19; 1 Kön 18,7; Dan 2,46).

319 Das Verbum φοβεῖσθαι als Äquivalent zum hebr. Verbum ירא bezeichnet unter anderen Bedeutungsnuancen auch die Furcht des Menschen, wenn er unmittelbar der Welt Gottes begegnet (vgl. Ex 2o,18; Dtn 5,5; Ijob 4,14) oder Gottes Boten (vgl. Ri 6,23; 13,6.22; Dan 8,17f; 1o,7-11.15-19) oder Menschen, die in einem besonderen Verhältnis zu Gott stehen (vgl. Ex 34, 3o; 1 Sam 12,18), (s. H. BALZ - G. WANKE, Art. φοβέω , ThWNT IX, 1973, 186-216).

dierenden Furchtaussagen gerahmt ist. Damit ist die Reaktion der beiden massiv und eindeutig als äußerstes Erschrecken beschrieben. Da die Verben absolut ohne Objekte gebraucht werden, verweisen sie zurück auf 12,15 und sind der Nachhall der Selbstvorstellung, mit der die Enttarnung des Rafael begonnen hat. Die Verben verdeutlichen nach der Nähe zu Rafael die Distanz zu ihm und betonen die Differenzen. Das Verhalten des Tobit etwa in 12,5 gegenüber Rafael ist dem jetzigen diametral entgegengesetzt.
Da in 12,17 ein erneuter Subjektwechsel zu beobachten ist, ist der Vers 12, 16 als eigene und damit fünfte Szene anzusehen.

Die sechste Szene (12,17-18) stellt Rafael wieder als alleinigen Handlungsträger mit einem umfangreichen Redeelement vor. Auf die knappe, wie 12,6a lediglich Verbform und Objekt umfassende Redeeinleitung folgt ein negierter Imperativ, der die letzte Aussage von 12,16 aufgreift und wendet. Er hat als Einleitung der Rede im absoluten Gebrauch die Funktion, die vor der Selbstvorstellung des Rafael erschreckten Tobit und Tobias zu ermutigen. Gerade die große Nähe zur SF und die je formal gleiche Stellung als Einleitung der Rede machen deutlich, daß die "Ermutigungsformel" ein Element eines positiven Zuspruchs im Zusammenhang einer Offenbarungsrede ist [32o].
An die Ermutigungsformel im epiphanialen Sinn schließt sich asyndetisch eine Grußformel an [321]. Sie ergänzt die negativ gefaßte Ermutigungsformel positiv. Diese beiden unmittelbar einander folgenden Redeelemente erfüllen die Aufgabe der Anrede im Anschluß an die vorangehenden einschneidenden Ereignisse. Im Nomen εἰρήνη liegt im Rückgriff auf das hebr. Äquivalent שלום ein ganz und gar positiver Inhalt zugrunde, der "das nach vollem oder reichlichem Maß

32o Vgl. die Ermutigungsformel in vergleichbaren Zusammenhängen: Gen 46,3; Ex 2o,2o; Ri 6,23; Dan 1o,12.19. Grundlegende und hier vorausgesetzte Beobachtungen zur Form- und Traditionsgeschichte der Ermutigungsformel finden sich bei: BECKER, Gottesfurcht 5o-55; H.P. STÄHLI, Art. ירא, THAT I, ²1975, 765-778.771-773; sowie N. KIRST, Formkritische Untersuchungen zum Zuspruch "Fürchte dich nicht!" im Alten Testament, Diss. Hamburg 1968.

321 Die Grußformel kann als Nominalsatz oder wie hier als Verbalsatz verwendet werden (vgl. Ri 6,23; Dan 1o,19; s. auch: Ri 19,2o; 1 Chr 12,18; Jer 4,1o; 23,27; Dan 3,98(31); 4,34; 6,26). Die LXX verfährt im Gebrauch der Formel wie schon bei der SF nicht einheitlich. Auffällig ist in Tob 12,17a die futurische Verbform ἔσται , die jedoch in solchen Wunschformeln den Optativ oder Imperativ ersetzen kann (s. BDR § 128,5; 385,1; 362). Im vorliegenden Zusammenhang ist die Grußformel sicher nicht in einer profan verblaßten, sondern wörtlichen Bedeutung zu nehmen, zumal die Begegnung der Beteiligten nicht erst hier beginnt. S. dazu: W. FOERSTER - G. VON RAD, Art. εἰρήνη , ThWNT II, 1935, 398-418.4o5-4o7; GERLEMAN, Art. שלם , 927-931.

gemessene 'Genüge' bezeichnet"[322] und alles, was zum Wohlsein des Menschen gehört, einschließt. Dieses Wohlsein in vollem Maß, das Rafael den beiden wünscht, kommt als Heilsgabe letztlich von Gott selbst. Dadurch, daß dieser Gruß von Rafael gesprochen wird, ist der Aspekt der Ermutigung betont.

Mit der zweiteiligen Redeeröffnung werden Tobit und Tobias als Partner ernstgenommen. Diese Aussage ergibt sich aus dem Zusammenhang von 12,16 einerseits und 12,17-18 andererseits. Denn ihre Geste (12,16) ist nicht nur die erschreckte Reaktion auf die Selbstvorstellung Rafaels, sondern zugleich Verbindungselement zu der nachfolgenden Redeeinheit. Sie leitet gleichsam eine neue Einheit ein und spaltet von 12,16 an alles Folgende ab, da Rafael in seiner neuen Identität einen neuen Umgang erforderlich macht. Das Niederfallen löst das neue Wort des Rafael aus, so daß es auch als Bereitschaft zur Annahme dieses Wortes zu werten ist. Indem aus dieser Vorbereitung nachfolgend ein Auftrag (s. 12,17-18) erwächst, ist diese Implikation des Niederfallens bestätigt. Auf die Einleitung 12,17a folgt als erstes Glied dieser neuen Einheit die Mahnung 12,17b. Der Imperativ Präsens εὐλογεῖτε ist durativ zu verstehen, zumal er in einer Weisung steht[323]. Durch die Abschlußformel ist die zeitlose Geltung dieser Mahnung nachhaltig unterstrichen. Eine Begründung für den geforderten Lobpreis Gottes schließt sich in der Form eines Rückblicks in 12,18a unmittelbar an. Sie darf aber auch in der Manifestation der δόξα Gottes (vgl. 12,15), der göttlichen Sphäre im irdisch-diesseitigen Bereich gesehen werden. Auf sie ist neben der furchtsamen Bestürzung der Lobpreis Gottes die allein angemessene Reaktion des Menschen, da er so die Herrlichkeit Gottes bestätigt. Die zustimmende Befolgung dieser Mahnung würde zugleich auch die umfassende Heilung des Menschen demonstrieren. Die Mahnung 12,17b findet ihre weithin wörtliche Entsprechung - lediglich das ausführliche Objekt wird durch das Personalpronomen ersetzt - in 12,18b. Damit offenbart sich 12,17b-18 als eine wohlgeformte Einheit. Jeweils die gleiche Mahnung - wobei an die erste Mahnung die Begründung angehängt ist, die zweite jedoch als Folge dieses Begründungselementes hingestellt wird[324]- rahmt die Aussage des Rafael vom Grund seines Kommens. Neben dieser auffälligen formalen Struktur besteht auch eine inhaltliche Beziehung zwischen dem Rahmen und seinem eingeschlossenen Kern. Der jeweilige

322 GERLEMAN, Art. שלם 928.

323 Zum Imperativ Präsens s. BDR § 336.

324 Zu ὅθεν als konsekutiver koordinierender Konjunktion s. BDR § 451,6.

Perspektivenwechsel in ihnen legt die Ausrichtung auf Gott offen, so daß seiner Initiative immer die Antwort des Menschen im Lobpreis zu entsprechen hat.
Rafael bietet in 12,18a je eine negative und in Korrelation dazu stehende positive Begründung für sein Kommen. Darin ordnet er sich ganz Gott unter und betont sein Gesendetsein (vgl. 3,17a). Nicht seine eigene χάρις [325] ist der Grund seines Kommens und somit der Heilung und Hilfe gewesen, sondern allein Gottes θέλησις [326]. Jeweils gleichartig durch den Dativus causae [327] werden die Gunst Rafaels und der ausschlaggebene huldvolle Plan Gottes entgegengestellt. Freilich ist dabei kein Gegensatz zwischen Gott und seinem Boten ausgesagt, wohl aber die eindeutige Präponderanz der göttlichen Entscheidung unterstrichen. Wie schon an der formalen Struktur ablesbar, ist dieses Redeelement Rafaels ganz auf Gott ausgerichtet. Das wird

---

325 Χάρις, dürfte wohl die Wiedergabe des hebr. Nomens חן sein. Der, von dem χάρις bzw. חן freiwillig ausgeht, ist immer der Überlegene. Praktiziert er diese Haltung, begünstigt er sein Gegenüber, das damit aus der namenlosen Schar aller anderen heraugehoben wird. Da das Nomen eine zwischenmenschliche Beziehung zum Hintergrund hat, ist die Übersetzung 'Zuneigung' oder 'Gunst (-erweis)' angebracht. Indem dieses Nomen, das wohl seine Wurzeln im Bereich höfischer Rede hat, gewählt und auf Rafael bezogen wird, ist eine Deutungsmöglichkeit seines Wesens zwar aufgegriffen, in der Negation jedoch zugleich abgewiesen. Da Rafael für sich selbst keinen Machtbereich beansprucht und sich so implizit als Boten Gottes hinstellt, ist a priori auf Gott hingelenkt. Zum Nomen s. STOEBE, Art. חנן, 588-591; H. CONZELMANN - W. ZIMMERLI, Art. χάρις κτλ, ThWNT IX, 1973, 363-393.366-379.

326 Das Nomen θέλησις begegnet in LXX 1omal, davon 4mal ohne hebr. Äquivalent. Im Vergleich mit dem verwandten Nomen θέλημα dürften רצון oder חפץ am ehesten als hier zutreffende Gegenworte in Frage kommen, wobei der Stamm θέλειν am häufigsten zu חפץ Äquivalent ist, wenn Gott selbst Subjekt ist. So erhält es hier den Vorzug. - Bei חפץ geht es zumeist darum, eine Beziehung zu beschreiben, die aktiv von einer Person aufgenommen wird und sich auf außerhalb seiner selbst liegende Objekte richtet. Dabei wird das "willensmäßige Moment" stark betont. Der Wille meint aber in der Mehrzahl der Belegstellen positiv den Heilswillen Gottes zur Rettung von solchen, die in Not geraten sind (vgl. Jes 42,21; 44,28; 46,1o; 48,1o; 53,1o). Der teilweise synonyme Gebrauch mit רצון sichert den Begriff gegen das Verständnis von Willkür ab. Empfänger und Nutznießer der göttlichen חפץ sind nach Dtjes. vor allem die Exulanten und Jerusalem, nach Ps 16,3 die "Heiligen im Lande". Beide Charakteristika treffen auf Tobit zu (vgl. 1,2.3; 3,2; - 1,3; 8,15; 11, 17). Gegenüber חן ist mit חפץ wirkungsvoll der größere Radius sowie die umfassendere Wirkung herausgestellt. Gerade auch diese Steigerung, die sich bei der Betrachtung der griechischen Nomina bestätigt, läßt חפץ zu Recht als Äquivalent von θέλησις und als Gegensatzpaar zu חן/χάρις vermuten. In Tob 12,18 läßt es sich vielleicht am besten mit "huldvoller Plan" übersetzen (s. dazu: G.J. BOTTERWECK, Art. חפץ, ThWAT III, 1978, 1oo-116; G. SCHRENK, Art. θέλω κτλ, ThWNT II, 1935, 43-54).

untermauert durch das Possessivpronomen in der Wortverbindung...τοῦ θεοῦ ἡμῶν . Rafael begibt sich damit neben Tobit und Tobias und steht mit ihnen vor Gott (vgl. 8,15). Dadurch ist die überlegene Stellung Gottes noch einmal hervorgehoben. Es geht allein um seine huldvolle Zuwendung, um seinen gnädigen Willen, der sich in der Rettung und Heilung von Tobias, Sara und Tobit dokumentiert hat und der jetzt im Lobpreis bestätigt und beantwortet werden soll. Der Name 'Rafael' wird durch seine Aussage in 12,17b-18 nur noch deutlicher konturiert. Es geht um Gott, nicht um den Engel. Darum spricht er nicht in erster Linie von sich, sondern von Gott. Freilich wirkt Gott durch ihn. So gehört die Verbform ἦλθον in das gesamte Netz der Begriffe "Weg, gehen, reisen, begleiten" und präsentiert die bisherige Erzählung. Alles Geschehen weist sie aus diesem Zusammenhang heraus der Führung und Hilfe Jahwes zu. Die abschließende Aufforderung zum Lobpreis Gottes sammelt brennpunktartig die vorangehende Aussage.

Die Botschaft Rafaels endet ohne Redeabschlußformel. Der Übergang von der Rede in die Erzählform sowie der Subjektwechsel markieren den Beginn einer neuen, der siebten Szene (12,21-22). Tobit und Tobias sind die Handlungsträger. Ihre erste Tätigkeit ist das Aufstehen (12,21a). Dieses Tun entspricht dem Niederfallen in 12,16. Damit ist einmal das Ende der Rede des Rafael, die mit ihrem offenen Ende eine Fortsetzung durch Tobit und Tobias erwartet, angezeigt. Zum anderen ist das Aufstehen die Voraussetzung für weiteres Handeln und zugleich Zeichen der fraglosen Annahme der Botschaft des Rafael. D.h. Tobit und Tobias sind zur Ausführung des Auftrags bereit und bekunden das durch ihr Aufstehen (vgl. 8,4.1o). Gerade dadurch, daß die Bewegungen der beiden die Rede Rafaels unmittelbar rahmen, zeigt sich deren enge Bezogenheit aufeinander.
Koordinierend ist die Notiz angeschlossen, daß Tobit und Tobias Rafael nicht mehr sehen (12,21b). Diese Mitteilung erfüllt zwei Funktionen. Sie macht zunächst deutlich, daß Rafael um der Hilfe und der Botschaft willen gekommen ist, die er hinterlassen hat. Nur deswegen hat er sich auch zu erkennen gegeben. Dadurch, daß er nicht mehr zu sehen ist, werden genau Gottes huldvoller Plan und der Auftrag zum Lobpreis Gottes in die Mitte gerückt. Diese Mitteilung konstatiert aber auch das Ende der Erscheinung. Nachdem Rafael sich als Bote Gottes zu erkennen gegeben hat, ist er nicht mehr zu

327 Zum Dativus causae s. BDR § 196.

sehen. Sein Entschwinden ist jedoch nicht eigens vermerkt. Wohl ist Rafael in den Augen der beiden nach der Selbstvorstellung ein anderer als er in der ersten Selbstvorstellung zu sein vorgab (5,13). Damit ist eine spannungsvolle Beziehung durch die ganze Erzählung zu beobachten, die sich in der doppelten Erzählperspektive immer wieder niederschlug. So überraschend das Auftauchen des Rafael gewesen ist, so plötzlich ist auch sein Weggehen. Da er sich in der SF (12,15) hinreichend legitimiert hat, braucht er sich nicht mehr durch eine sichtbare Himmelfahrt auszuweisen oder seine Legitimation zusätzlich zu beglaubigen [328]. Der Modus seines Entschwindens bleibt

---

328 Tob 12 wird in neueren Untersuchungen den Entrückungserzählungen innerhalb der Berichte von Himmelfahrten zugerechnet (s. z.B.: G. LOHFINK, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, STANT 26, München 1971, 7o-74; A. SCHMITT, Entrückung - Aufnahme - Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament, fzb 1o, Stuttgart 1973, 337f). Beide Arbeiten gehen ohne literarkritische Untersuchungen an Tob heran und beziehen den Duktus der Gesamterzählung nicht in die Überlegungen ein.
Die Notiz " und sie sahen ihn nicht mehr" (Tob 12,21a) hat eine fast wörtliche Parallele in 2 Kön 2,12 in einem vergleichbaren Kontext. Sie zeigt dort zwar "eine Affinität zu Berichten über Erscheinungen himmlischer Boten, deren Entschwinden eigens am Schluß vermerkt wird" (SCHMITT, Entrückung 118; vgl. dazu: Ri 6,21; 13,21; 2 Makk 3,24). Diese schmale Basis aber zwingt nicht, für diese Notiz das Ende einer explizit beschriebenen oder genannten Himmelfahrt als Ursprungsort anzunehmen. Dafür fehlt sie in anderen charakteristischen Himmelfahrtserzählungen, und umgekehrt fehlen in Tob typische Elemente solcher Berichte, wie etwa die Mitteilung vom Entschwinden (s. Gen 17,22; 35,13; Jub 32,2o; Ri 13,2o; - die Verbform ἀνέβη in S-Tob 12,2o wird sowohl von LOHFINK, Himmelfahrt 71 als auch von SCHMITT, Entrückung 337 für sekundär gehalten) oder das Schauen als Begleitung der Himmelfahrt (s. Ri 13,2o; Jub 32,2o) oder die Himmelfahrt als Anlaß für das Erkennen des Boten Gottes (s. Ri 6,21; 13,21).
Aufgrund dieses Tatbestandes,des Ablaufs der Erscheinung bzw. der Offenbarung und der literarkritischen Beobachtungen zu Tob 12 ist es unwahrscheinlich, daß die Ankündigung der Himmelfahrt den Abschluß der Erscheinung gebildet hat (so aber: SCHMITT, Entrückung 338; LOHFINK, Himmelfahrt 7o-72). Denn die SF hat vorweg schon die Legitimation bewirkt, so daß das Element der Ankündigung der Himmelfahrt seiner Funktion als Ausweis des Rafael, Bote Gottes zu sein(so SCHMITT, Entrückung 338), entledigt ist. Als Beglaubigungszeichen ist es auch deswegen untauglich, weil Tobit und Tobias aufgrund ihrer Haltung es doch nicht sehen. Wenn LOHFINK, Himmelfahrt 71, feststellt: "Ursprünglich wird die Auffahrt nur in dem 'ich steige auf' Raphaels und dem anschließenden 'sie konnten ihn nicht mehr sehen'dargestellt gewesen sein", dann fehlt erstens die sichtbare Himmelfahrt als Abschluß der Erscheinungen, wie er es in dem Ordnungsprinzip für die Zusammenstellung der verschiedenen Berichte postuliert (LOHFINK, Himmelfahrt 7o), und zweitens ist die Funktion des Nicht-Mehr-Sehens nicht bedacht, die ja gerade von Rafael ablenkt. Damit aber ist der so vermutete Zusammenhang brüchig geworden. Zudem wird der abschließende Lobpreis (12,22) nicht primär durch die "Selbstoffenbarung Raphaels und seine Auffahrt zum Himmel" (LOHFINK,

völlig offen und ist für die Erzählung ganz entbehrlich. Das Ende der Erscheinung provoziert eine Fortschreibung der Erscheinung durch ihre Zeugen. Es geht primär um eine positive Reaktion auf das Wunder dieser göttlichen Offenbarung. Genau diesen Faden nimmt 12,22 auf. Die erwartete Reaktion erfolgt im Lobpreis von Tobit und Tobias. Für die Verbform ist aufgrund der literarkritischen Beobachtungen in der Tobit-Grunderzählung das Verbum εὐλογεῖν zu favorisieren [329]. Das lobende Danksagen der beiden bezieht sich auf die Werke Gottes [33o]. Die Qualifizierung der Werke Gottes

---

Himmelfahrt 71) ausgelöst (der Begründungszusammenhang in 12,2o ist nicht überzeugend), sondern durch den expliziten Auftrag Rafaels (12, 17b-18). Die Selbstvorstellung steht ganz im Dienst der Botschaft von Gott, der den Lobpreis letztlich durch sein Wirken selbst auslöst. Auffällig und bestätigend für das Eigengepräge von Tob 12 ist noch, daß einzelne Elemente immer nur vergleichsweise zu den typischen Motiven der Entrückungserzählungen passen (s. LOHFINK, Himmelfahrt 73, Anm. 255; 264). Somit bleibt als Ergebnis, daß in der Grundschicht von Tob 12 jede Himmelfahrts- oder Entrückungsterminologie fehlt. Der Text bietet eine "Erscheinungserzählung", deren Abschluß zunächst in der lapidaren Feststellung "und sie sahen ihn nicht mehr" besteht. Die Eigenstruktur dieses Abschnitts ist so stark, daß auch spätere Nacharbeit keine typische neue Form entwickeln konnte.

329 S. dazu die literarkritische Beobachtung 56.

33o Damit verwendet der Erzähler ein vielschichtiges und bedeutsames Theologumenon, das im AT breit bezeugt ist. Τὸ ἔργον ist in LXX Äquivalent sowohl für das hebr. Nomen מעשה als auch für פעל . Beide Nomina werden sowohl synonym als auch mit eigenen Akzentuierungen verwendet, wobei sich im groben Überblick folgendes Bild ergibt (vgl. dazu bes. G. VON RAD, Das Werk Jahwes, in: Studia biblica et semitica, FS C. Vriezen, Wageningen 1966, 29o-298; L. VOLLMER, Art. עשה , THAT II, 1976, 359-37o): 1. Das 'Werk Jahwes' bezeichnet in der Kultsprache die "wunderhaften Ereignisse des Exodus oder Führung in das Land Kanaan" (VON RAD, Werk Jahwes 291) , s.z.B. Ps 44,2; 95,8f; 143,5. 2. In der dtn.dtr. Geschichtstheologie wird mit diesem Begriff "ein langer geschichtlicher Weg bezeichnet, den Gott mit Israel gegangen ist" (VON RAD 292), s.z.B. Dtn 11,3.7; Jos 24,31; Ri 2,7.1o; 3. In der Verkündigung Jesajas umfaßt 'Werk Jahwes' ein neues und zukünftiges Gottesgeschehen, das bereits in Gang gekommen ist und "alle Lebenden in eine Krise führen wird" (VON RAD 293), s.z.B. Jes 5,12; 1o,12; 28, 21; 4. Einen spezifischen Gebrauch des 'Werkes Jahwes' bietet die Weisheitsliteratur. Ihr dient der Begriff zur umfassenden Bezeichnung einerseits der Schöpfungswerke und andererseits für "das göttliche Walten in der Schöpfung" (VON RAD 296), das in der kontinuierlichen Lenkung der Geschichte und nicht so sehr in den herausragenden Einzelereignissen der Vergangenheit erfahren wird (s. Ps 145,17; Ijob 37,7; Koh 3,11; 8,17).
Erst die nähere Bestimmung durch die beiden Adjektive rundet das Bild dieses Theologumenons in Tob 12,22 ab. Μέγας als Äquivalent zum hebr. גדול ist ein ganz und gar positiver Begriff, der vor allem in der dtn. Theologie zur Gottesbezeichnung dient (s.z.B. Dtn 7,21; 1o,17), aber auch seit der dtn. Zeit zur Qualifizierung für andere göttliche

als groß und bewundernswert eröffnet einen wichtigen Aspekt: Sie bedürfen aus sich heraus der lobpreisenden Verkündigung. Indem Tobit und Tobias dieser impliziten Forderung schon nachkommen, bestätigen sie zugleich die Angemessenheit dessen, was sie tun. Die Werke Gottes haben sich so groß und bewundernswert erwiesen, daß die beiden nicht anders können als sie zu lobpreisen.

Für das Verständnis des ganzen Abschnitts 12,1-22* ist die Bestimmung der syntaktischen Struktur von 12,22 von entscheidender Bedeutung. Eine Schlüsselfunktion nimmt dabei die Konjunktion καί ein. Versteht man sie als καί -explicativum [331], dann werden die Werke Gottes und die Erscheinung Rafaels ineinsgesetzt. Das würde bedeuten, daß in der Erscheinung des Rafael die großen und bewundernswerten Werke Gottes sich konkretisieren und vollziehen. Damit aber verlöre der Teilabschnitt 12,6-22* an Bedeutung, weil somit die gesamte Erzählung von 4,1-12,22* als Erscheinungsgeschehen anzusehen wäre.

Manifestationen dient, so auch für die "großen Werke" (s. Ps 111,2; 96,2; vgl. Dtn 4,32; 6,22; 34,12; Ri 2,7; - vgl. dazu: JENNI, Art. גדול 4o7). θαυμαστός, das häufig Formen des hebr. Verbs פלא wiedergibt, würde unter dieser Annahme auf das rettende Geschichtshandeln Gottes bezogen sein, das die Erwartung des Menschen bei weitem übertrifft. Das Adjektiv spielt vor allem auf "die staunende Reaktion des Menschen, der sich seine hoffnungslose Notsituation und Gottes unerwartetes Eingreifen vor Augen hält", an (R. ALBERTZ, Art. פלא (ni) THAT II, 1976, 413-42o.418).
Somit würden durch die Näherbestimmung die "großen und bewunderswerten Werke Gottes" in verwandtschaftliche Nähe zum Horizont der Weisheitstheologie gebracht, wenngleich gerade durch den Gebrauch der Adjektive die Anklänge und Nuancen der Vorstellung der Kultsprache und der dtn.-dtr. Theologie berücksichtigt werden, so daß in dieser Verschmelzung der Aspekte ein Parallelisierungsversuch mit den großen Werken der Vergangenheit Israels gesehen werden kann. Auf dem Weg des Tobias sind die Werke Jahwes offenbar geworden (Tob 12,22b). Sein kontinuierliches und übergreifendes Wirken hat sich ausschnitthaft manifestiert in den Ereignissen um Tobit, Tobias und Sara, - freilich so, daß die universale und transzendente Größe und Mächtigkeit Gottes ahnbar bzw. offenbar wird. Der sonstige, jeweils auch pluralische Gebrauch des Nomens ἔργον in Tob auf der Ebene der hier postulierten Grundschicht rundet das Bild der traditionsgeschichtlichen Einordnung dieses Begriffs ab. Während in der Doxologie 3,2 mit den Werken Gottes gerade in der Parallelisierung zu seinen Wegen sein gesamtes Walten bezeichnet ist, werden in 3,11 mit demselben Nomen Ergebnisse dieses Waltens, die Schöpfungswerke, benannt.

331 Zum καί -explicativum s. BDR § 442,6a.

Anders sieht der Befund aus, wenn die Konjunktion als einfaches kopulatives καί gesehen wird. Denn dann wird der Vers 12,22b eine selbständige Größe, die allein schon durch ihre andersartige Konstruktion [332] ein neues Bezugsfeld angibt, das sich in 12,6-22* eindeutig benennen läßt. Die Aussage ὤφθη ist an die Nennung der Werke Gottes angereiht. Damit ist ein deutlicher Unterschied herausgestellt. Rafael wird in dieser Konstruktion entsprechend dem Duktus der Erzählung zu dem, der die Werke Gottes erschließt und somit auf Gott hinweist. Was Tobias in 12,3* benannt hat, erscheint in 12,18 eindeutig als "Werke Gottes", zu deren Ausführung Rafael gekommen ist. Die Konjunktion καί in 12,22b leitet dann eine am Ende umgesetzte, in ὤφθη sich konzentrierende Verdeutlichung dessen ein, was von 12,6 an berichtet worden ist. Damit erhält dieser Abschnitt großes Gewicht. Gerade durch das Summarium 12,22b wird er näher qualifiziert.

Daß der Erscheinungsterminus ὤφθη [333] erst zum Abschluß des Abschnitts eingesetzt wird, hilft die Intention der Erzählung erkennen: Die "Erscheinung" des Boten Gottes, der bisher unerkannt als Reisebegleiter des Tobias präsent war, wächst aus dem Erzählzusammenhang heraus. Weil aber Rafael bekannt war und Tobias und Tobit mit ihm gelebt hatten, muß die Betonung seiner Differenz zu den Menschen durch ein prägnantes Signal erfolgen, das den Geschehensablauf gleichsam aufspaltet und eine außerordentliche Bege-

---

332 Der durch ὡς eingeleitete Satz ist abhängig von ἐξωμολογοῦντο bzw. εὐλόγησαν und fungiert als Objekt. Zur Konstruktion s. BDR § 396.

333 Die Verbform ὤφθη ist in ihrer grammatikalischen Form als Passiv des Aorist von ὁρᾶν zu bestimmen. Dieses Verbum ist in LXX in den Bedeutungen 'sehen, blicken, schauen, bemerken, einsehen, erkennen, erleben' belegt (s. MICHAELIS, Art. ὁράω 324-328). Sowohl der eng angeschlossene Dativ als auch die Praxis der LXX (s. dazu BDR § 191; 313) legen den intransitiven Gebrauch des Passivs nahe, so daß ὤφθη übersetzt werden kann als: " er ließ sich sehen, er zeigte sich, er erschien". Als Äquivalent kommt das hebr. Verb ראה (ni) in Frage (vgl. Gen 12,7; 17,1; 26,2.24; 35,9; bes. Ex 3,2; Ri 6,12; 13,3; sowie 1 Kön 3,5). Damit ist zum Abschluß des Abschnitts in Tob 12,22b ein typischer Erscheinungsterminus des AT verwendet worden, der folgendes erkennen läßt: "Immer erscheint etwas, das sich leibhaftig wahrnehmen läßt; es war vorher nicht (oder unerkannt) da; die Dauer des Daseins des Erscheinenden ist verschieden - es kann nun da sein und bleiben oder wieder weggehen; das Erscheinende ist für die Menschen, denen es erscheint, bedeutsam und verändert ihr Leben" (F. SCHNUTENHAUS, Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, ZAW 76 (1964) 1-22.1o). Indem der Erzähler auf diese für die Gotteserscheinung übliche Begrifflichkeit zurückgreift, stellt er erneut seine doppelte Erzählperspektive heraus: Die Erscheinung ist einerseits reales Geschehen für Tobit und Tobias, und zugleich zeigt die Einbindung dieser

benheit einflicht. Das Signal liegt in der Selbstvorstellung des Rafael. Dadurch, daß erst am Ende das Resümee gezogen wird, bleibt die Erzählspannung gewahrt. So können Zug um Zug die Zusammenhänge aufgedeckt werden, aufgrund derer die Reise des Tobias gelungen ist. Gottes Wirken läßt den Menschen eine neuen Dimension aufgehen [334], wenn es enthüllt wird. Die Stellung der Erscheinungsaussage verweist darauf, daß Gottes Wirken von Tobias und Tobit erst im Nachhinein und mit Hilfe des Boten erkannt werden konnte. Fernerhin läßt die sonstige Verwendung des Erscheinungsterminus Aufschlüsse erwarten. ראה (ni) mit Jahwe oder dem Boten Gottes als Subjekt wird in sehr verschiedenen Zusammenhängen eingesetzt, so daß diesem Terminus keine eindeutige Funktion zuzuschreiben ist [335]. Die Vielfalt der Zielsetzungen läßt durchaus eine neue Variante in Tob zu. Während der Terminus sonst weithin in der Einleitung einer Texteinheit erscheint, schließt er hier anaphorisch einen Textkomplex ab. Damit sind die Verse 12,6-22* der Erscheinung zugewiesen, die in der Zusammenschau mit 12, 1-5* ihr besonderes Profil erhalten [336].
Diese so eingegrenzte Erscheinung bewirkt für das Leben der exilierten Israeliten Tobit und Tobias einen neuen Horizont, dessen Ursache im Wirken Gottes durch den ἄγγελος κυρίου liegt. Daß gerade diese Nominalverbindung das Abschnittsende bildet, unterstreicht wirkungsvoll die theozentrische Ausrichtung des Boten. Dieser markante Schlußpunkt betont die entscheidende Funktion des Rafael und grenzt seine Wirksamkeit zugleich ein. Denn letztlich geht es um Jahwe, wie auch 14,2 deutlich herausstreicht. Nur von ihm her hat der Engel Existenz, Befugnis und Mächtigkeit.

Aussage in den Vollzug des Lobpreises bereits das Ende und damit das Entzogensein dieser Erscheinung an.

334 Vgl. o. Anm. 3o4.

335 Das Verbum ראה (ni) mit Jahwe oder dem Boten Gottes als Subjekt erscheint auffällig und konzentriert in folgenden Verwendungsbereichen, die hier stark schematisiert werden: 1. Es dient zur Bezeichnung für das Erscheinen Gottes an einem dadurch dann geheiligten Ort (s.z.B. Ex 3,2ff). 2. Es findet sich zur Einleitung einer göttlichen Verheissungsrede (z.B. Gen 12,7; 18,1; 26,2.24; Ex 3; Ri 6,12; 13,3ff; 1 Kön 3,5; 9,2). 3. Es dient zur Rahmung einer Gottesrede (z.B. Gen 17,1; 35,9) und schließlich 4. zur Ankündigung von Gottes Machterweis (s.Ex 16,1o; Num 14,1o; 16,19; 17,7; 2o,6). Vgl. dazu: SCHNUTENHAUS, Kommen und Erscheinen 1of; VETTER, Art. ראה, 7oof; H. MÖLLE, Das "Erscheinen" Gottes im Pentateuch. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur alttestamentlichen Exegese, EH XXIII/18, Bern-Frankfurt 1973).

336 S. u. die Bemerkungen zur Frage der Gattungsbestimmung.

1.72 *Zusammenfassung*

Die Beschreibung des Abschnitts hat gezeigt, daß 12,1-22* eine sinnvolle und überschaubare fortlaufende Reaktionskette darstellt. Unmittelbare Bezugnahmen auf die je vorausgehende Szene garantieren diesen perfekten Zusammenhang. Zudem weisen die einzelnen Szenen im Vergleich jeweils einen angemessenen Umfang auf. Zur Strukturierung lassen sich verschiedene Aspekte zusammentragen:
Zunächst bieten sich motivliche und thematische Entsprechungen an, die jeweils die erste bis dritte und die fünfte bis siebte Szene verschränken. Und zwar sind die erste und zweite Szene über die einander korrespondierenden Verben προστιθέναι und διδόναι verbunden, die zweite und dritte Szene jeweils über das als Objekt verwendete substantivierte Adjektiv τὸ ἥμισυ sowie die Verben διδόναι und λαμβάνειν. Die fünfte und sechste Szene stehen über das Verbum φοβεῖσθαι in enger Korrelation, die sechste und siebte Szene über das Verbum εὐλογεῖν. Unter dieser Perspektive werden die zweite und sechste Szene zu gewissen Knotenpunkten und erhalten einen besonderen Akzent, insofern sie je zu den sie unmittelbar umgebenden Szenen in enger Verbindung stehen.

Formale und strukturelle Entsprechungen erweitern das Bild einer gegliederten Einheit für Tob 12,1-22*. Betrachtet man die Verteilung der Subjekte, so zeigt sich, daß Tobit in der ersten und dritten Szene alleiniger Handlungsträger ist. Diese formale Entsprechung wird gestützt durch semantische Übereinstimmungen: In 12,1.5 ist Tobit jeweils Subjekt zu der Verbform ἐκάλεσεν; den Reisebegleiter (12,1) und den Engel (12,5) wird man mindestens schon auf dem Hintergrund von 4,1-5,17* in Beziehung bzw. als vorweggenommene Identifikation sehen dürfen. Gleiche Subjekte weisen ebenfalls die fünfte und siebte Szene auf. Jeweils Tobit und Tobias sind gemeinsam Handlungsträger. Diese Entsprechung findet sich wieder in der gegenbildlichen Entsprechung von ἔπεσον(12,16) und ἀνέστησαν (12,21). Auch unter diesem Aspekt werden die zweite und sechste Szene als inkludierte Szenen betont.
Konstatiert man, wie Rede und Handlung verteilt sind, weist das Ergebnis in die gleiche Richtung: Während in der ersten und dritten Szene Rede- und Handlungselemente nebeneinanderstehen, sind in der fünften und siebten Szene ausschließlich Handlungselemente zu verzeichnen. Die zweite, vierte und sechste Szene hingegen sind ganz von Redeelementen ausgefüllt. Auch hier

bestätigt sich die bisher beobachtete Struktur, daß nämlich neben der vierten Szene vor allem die zweite und sechste als Zentren der jeweils sie umgebenden Szenen herausgehoben sind. Damit stehen die zweite und sechste Szene strukturell in Parallelität zueinander. Darüber hinaus sind sie noch formal und inhaltlich einander zugeordnet. Ihre Mitte macht jeweils ein durch ὅτι eingeleiteter Rückblick aus, wobei die Inhalte sich letztlich decken. Inhaltlich stehen θεραπεύειν und θέλησις in der Weise in Beziehung, daß das Nomen das Verbum erklärt, festlegt und vertieft.

Aufgrund dieser drei Aspekte ergibt sich für die Strukturierung des Abschnitts 12,1-22* folgendes Bild: Zwei Gruppen von je drei Szenen rahmen die vierte Szene mit der Selbstvorstellung des Rafael. Diese beiden Szenengruppen weisen je die gleiche Struktur auf. Sie sind formal und inhaltlich aufeinander bezogen, vor allem, da sich ihre Zentren aufeinander beziehen und durchdringen. Auffällig ist, daß es sich in den ersten drei Szenen um eine profane Erzählung unter dem Thema der Entlohnung handelt, während die fünfte bis siebte Szene mit vielen Formelementen der Erscheinung einen ganz und gar "religiösen" Charakter besitzen. Beide Blöcke sind als Hinführung zur Aktion des Rafael und als Reaktion darauf eng mit der vierten Szene verbunden, die sich als Zentrum und Wendepunkt erweist. Im Strukturbild stellt sich der Abschnitt 12,1-22* folgendermaßen dar:

1. Tobit ruft den Sohn und initiiert die Lohnauszahlung
   (12,1)

2. Tobias' Vorschlag und Rückblick
   (12,2-3*)

3. Tobit stimmt zu, ruft Rafael und unterbreitet das Angebot
   (12,4-5)

4. Rafaels Selbstvorstellung
   (12,6a.15)

5. Tobits und Tobias' Furchtreaktion und Niederfallen
   (12,16)

6. Rafaels Auftrag und Rückblick
   (12,17-18)

7. Tobits und Tobias' Erheben und Ausführung des Auftrags
   (12,21-22)

Inhaltlich und formal bietet sich der Abschnitt 12,1-22* als geschlossene Sinneinheit dar. Er bildet den Abschluß und Höhepunkt der ganzen Weggeschichte, die in 4,1 ihren Anfang nimmt. Was als "Mittel der vertauschten Rollen" erschien und die doppelte Erzählperspektive begründete, wird hier endgültig aufgelöst und damit voll bestätigt.

Im Anschluß an diese Beobachtungen stellt sich die Frage, ob der inhaltlich sinnvolle Abschnitt die Elemente einer bestimmten literarischen Gattung aufweist. Um eine Antwort zu finden, ist es am besten, von der vorliegenden Textstruktur auszugehen [337]. Prägnante Formelemente finden sich gehäuft gerade in 12,6-22*. Die Bestimmung der syntaktischen Struktur von 12,22 bietet zudem einen festen Ansatzpunkt, den in Frage kommenden Abschnitt einzugrenzen, da die anaphorische Notiz ὤφθη (12,22b) in enger Korrelation mit der kataphorischen Formel κρυπτῶς (12,6a) steht, die durch diesen Zusammenhang nachträglich aufgewertet wird. Als Einleitungsformel und abschließendes Summarium bilden sie einen deutlich erkennbaren, festen Rahmen, innerhalb dessen sich die schon beschriebenen Formelemente finden: 1. Selbstvorstellungsformel (12,15), 2. Furchtreaktion und Niederfallen (12, 16), 3. Ermutigungsformel (12,17a), 4. Grußformel (12,17a), 5. Auftrag (12, 17b.18b), 6. Zusage (12,18a), 7. Notiz vom Aufstehen (12,21a), 8. Notiz vom Nicht-mehr-sehen (12,21b, 9. Ausführungsnotiz (12,22), 1o. Erscheinungsnotiz (12,22b). Ein Vergleich mit solchen Texten, die über die Streuung der markanten Einzelelemente im Alten Testament in den Blick gekommen sind, zeigt eine besondere Nähe von Tob 12,6-22* zu Gen 17 sowie zu Ri 6,11-24; 13,1-25. Auffällig ist dabei die jeweilige Kombination von Formelementen neben den festen Relationen einzelner Formeln. In einer Übersicht werden die verschiedenen Texte im Blick auf die in Tob 12,6-22* vorhandenen Elemente verglichen:

1. Die SF findet sich in Gen 17,1. Zwar setzen Ri 6;13 jeweils das Erkennen des Boten Gottes voraus, aber das Medium der Erkenntnis ist nicht die SF. Tob 12,15 wählt für den Boten Gottes die SF, die in Gen 17,1 für die Selbstvorstellung Gottes verwendet ist.
2. Auf die SF und eine erste Gottesrede folgt in Gen 17,3 das Niederfallen Abrahams. Ri 6,22; 13,6.22 berichten von der Furchtreaktion der Menschen im Anschluß an das Erkennen des bis dahin unerkannten Gegenübers. Tob 12,16 verfährt wie Gen 17,3,kombiniert aber die beiden Elemente des Niederfallens und der Furchtreaktion durch das Stilmittel der Inklusion. Wichtig ist dem Vf

337 Vgl. dazu: FOHRER, Exegese 9o.

offenbar die Furchtreaktion, die sich aufgrund der Bezüge wie eine Reaktion auf eine Erscheinung ausnimmt, wenngleich die ausdrückliche Erscheinungsnotiz noch fehlt.
3. Dem Erschrecken Gideons folgt in Ri 6,23 (vgl. Ri 13,23) die Ermutigungsformel als Wort des Boten Gottes. Tob 12,17a wählt diese Formel als unmittelbare Antwort des Boten Gottes auf die massive Furchtreaktion.
4. Die Grußformel steht in Ri 6,23 noch vor der Ermutigungsformel. Tob 12,17a vertauscht die Reihenfolge, behält aber die Verbindung beider Formeln bei. Die Veränderung liegt ganz im Duktus des Erzählfortgangs.
5. Eingebunden in Elemente der Zusage weist die mittlere Gottesrede in Gen 17,9-14 einen umfangreichen Auftrag in Form eines Gebotes auf. Ri 6,14; 13,4. 14 enthalten jeweils ein Element der Beauftragung, das in die Zukunft weist. Tob 12,17b.18b vermitteln ebenfalls einen Auftrag, der sich durch die präsentische Formulierung intensiv gestaltet und weitreichende Wirkung haben soll.
6. Elemente der Zusage folgen in Gen 17,3b-8.15-16.19-21 zunächst unmittelbar auf die Reaktion des Abraham und rahmen zusammen mit der Gottesrede 17, 1-2 das Gebot 17,9-14. Auch in Ri 13,3b.5b wird der Auftrag von Elementen der Zusage gerahmt. Ri 6,14 läßt die Zusage erst nach dem Auftrag folgen. Der jeweils gleichlautende Auftrag Tob 12,17b.18b ist als Rahmen um die Zusage Tob 12,18a gelegt. In der Anlage der Komposition hält Tob 12 sich eher an Gen 17, wenngleich in Tob 12,17a Elemente eingeflossen sind, die eher an eine Herkunft aus Ri 6; 13 denken lassen, wenngleich sie dort einen anderen Stellenwert haben.
7. Als Entsprechung zum Niederfallen erwähnt Tob 12,21a das Aufstehen von Tobit und Tobias. Dieser Erzählzug fehlt nicht nur in Gen 17, sondern regelmäßig in gleichartigen Erscheinungsberichten. Er ist singulär in Tob, hat aber in der Erzählung selbst seine Konnotationen.
8. Bei dem Element des Nicht-mehr-Sehens unterscheidet sich Tob 12,21b deutlich von Gen 17; Ri 6; 13. Während die entsprechenden Notizen Gen 17,22; Ri 6,21b; 13,21a jeweils Gott bzw. seinen Boten zum Subjekt haben und aus dieser Perspektive zu verstehen sind, berichtet Tob 12,21b aus dem Blickwinkel des Tobit und Tobias.
9. Bemerkenswert ist die Abfolge der Formelemente in Gen 17: auf Zusage/Auftrag/Zusage und Aufstiegsnotiz (17,22) folgt eine umfangreiche Ausführungsnotiz (17,23ff). Vergleichbar ist der Aufbau von Tob 12,6-22* : Auf die Elemente Auftrag/Zusage/Auftrag sowie Aufstehen und Nicht-mehr-Sehen folgt ebenfalls die Ausführungsnotiz 12,22. Lediglich in 12,21a differiert der formale Aufbau zwischen Tob 12,17bff und Gen 17,3ff.
1o. Als letzter Vergleichspunkt, der zugleich die Unterschiede offenlegt, dient die Erscheinungsnotiz. In Gen 17,1; Ri 6,12; 13,3 bildet sie die Einleitung der Erzählung (vgl. aber Ri 13,21), in Tob 12,22b hingegen das abschließende Summarium, das auf eine längere Vorgeschichte bereits zurückblickt.

Das Ergebnis dieser Übersicht liegt auf der Hand: Der Verfasser von Tob 12* und damit der Grunderzählung hat Gen 17 sowie Ri 6; 13 vorliegen gehabt und gleichsam als Inspirationsquellen benutzt. Die dabei zu beobachtende anthologische Arbeit, die offenbar die Schriftkenntnis des Autors beweisen und ihn dadurch legitimieren soll, war schon in der Gestaltung der Gebete (vgl. bes. zu 3,1-5*; 3,11-15) aufgefallen. Die Abhängigkeit von den Vorlagen läßt sich im wesentlichen so zusammenfassen:

(1) Tob 12,6-22* hält sich im formalen Aufbau eng an Gen 17. Das läßt sich an den Elementen 1.2.5.6.8.9.1o verifizieren. Kleinere Variationen ergeben sich für die Reihenfolge von 5 und 6. Das Element 8 enthält zwar eine andere Aussage, ist aber in der Funktion vergleichbar. Eine genau entgegengesetzte Position nimmt das Element 1o ein.

(2) Dieses so gewonnene formale Gerüst wird mit Elementen aus Ri 6; 13 angereichert. Während sich etliche Elemente aus Ri 6; 13 mit solchen aus Gen 17 überschneiden oder zumindest ähneln (s. 2.5.6.8.1o), sind 3 und 4 aus der Gideonerzählung übernommen. Das Element 1 fehlt explizit in Ri 6; 13. Bei der Anlehnung an diese Erzählungen geht es offenbar vor allem um eine Verlebendigung der Gestalt des Engels. Für den Erzähler von Tob bzw. Ri war das unauffällige und unkomplizierte Erscheinen des Boten Gottes ein vorrangiges Anliegen. Jahwe selbst kann so nach der Vorstellung des AT nicht erscheinen. Um so wichtiger wird der Schrecken der betroffenen Menschen nach der Offenbarung. Ihnen geht auf, daß sie zuvor mit dem Boten Gottes gelebt haben. Als entscheidender Ausweis für den Boten Gottes kann gelten, daß er Rettung und Hilfe durch Jahwe ansagt bzw. bestätigt.

(3) Als neue Einfügung ist Element 7 zu werten, das in den Vorlagen nicht begegnet. Es verdeutlicht die Tendenz in Tob 12,6-22*, ein vollständiges Schema zu haben, das weder für Gen 17 noch für Ri 6; 13 in dieser Weise prägnant gewesen ist.
Wenn aber Tob 12,6-22* fast vollständig in ein Schema konstruiert ist, das es nur in diesem Text so gibt, legt sich nahe, diesen Abschnitt als literarisches Produkt anzusehen, das auf die konkrete Gestaltung durch den Vf zurückgeht, dem sicher hohe Legitimation zuzugestehen ist. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung für diesen in seiner Struktur singulären Text kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Da der individuelle Beitrag des Autors überwiegt, - freilich unter dem Einfluß vorliegender kanonischer Texte -, wird die Gattungsbestimmung erschwert. Dieser Tatbestand reduziert deren Bedeutung für die Analyse und Interpretation erheblich. Am ehesten wird man Tob 12,6-22* vielleicht in die Nähe einer E p i - p h a n i e [338] rücken können. Diese stark formelhaft geprägte und spezi-

338 Zur Beschreibung der Epiphanie vgl. vor allem: C. WESTERMANN, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen[4]1968, 69-76. WESTERMANN verankert die Epiphanie in der Erfahrung der Hilfe und des rettenden Eingreifens durch Jahwe. Er spricht ihr alle kultischen Grundzüge ab, so daß die Epiphanie weder an einen bestimmten Ort noch an eine festgesetzte Zeit noch an den Bezug ausgewählter Mittelspersonen gebunden ist. Entscheidend ist

fisch abgewandelte Epiphanieerzählung berücksichtigt verschiedene Faktoren. Daß Rafael als Reisebegleiter bekannt war, mußte in die Darstellung einbezogen werden. Sodann hat die "Epiphanie" ihr profanes Gegengewicht in 12, 1-5*, mit dem zusammen sie den einheitlichen Abschnitt 12,1-22* bildet. Die Großherzigkeit und darin schon dokumentierte Verbundenheit von Tobit und Tobias zu Rafael hin in der Frage des Lohnangebotes ist einerseits ein krasser Kontrapunkt zum folgenden Geschehen der "Epiphanie", andererseits aber geradezu die Garantie dafür, daß die "Epiphanie" ihre Wirkung nicht verfehlen wird. Gerade die Zweiteiligkeit von Tob 12,1-22* um die SF 12, 15 konturiert schließlich die theologische Absicht der Epiphanieerzählung, die sich dreifach fassen läßt:

A. In der Identifikation von Asarja und Rafael wird anschaulich, daß die konkret erwiesene Hilfe in der Not letztlich Hilfe des als ferne erfahrenen, transzendenten Gottes ist. Beide Namen des Boten sind zugleich ein theologisches Programm.

B. Wichtig ist dem Vf fernerhin, diese Hilfe in der θέλησις Gottes, in seinem huldvollen Plan zu verankern, wobei jede menschliche Vorleistung als Bedingung für die Zuwendung offensichtlich ausgeschlossen ist. Über die Disposition sprechen andere Texte. Die Empfänger der Werke Gottes und der darin gegebenen konkreten Hilfe verdeutlichen ebenfalls mit ihren Namen die Theologie.

C. Die Aufdeckung der Identität Rafaels als des Boten Gottes und damit der Ereignisse auf dem Weg des Tobias will verlängert werden in dem Lobpreis Gottes durch die Menschen. Er bekommt so eine zentrale Stellung und will auch ständige Erinnerung an die "großen und bewundernswerten Werke Gottes" sein.

Auffällige Entsprechungen und Bezüge zum Abschnitt 4,1-5,17* verweisen nachhaltig auf die symmetrische Gestaltung der Erzählung.
a. Die beiden großen Themen der Abschnitte"Kommen" und Gehen" des Boten Gottes bzw. "Anwerbung" und "Verabschiedung" sind aufeinanderbezogen wie zwei Seiten einer Münze.

---

der jeweils zu konstatierende Kontext: "Die Epiphanien gehören in den Zusammenhang des berichtenden Lobes Israels. Es wird in ihnen Gott gelobt, der in der entscheidenden Stunde herbeikam, um seinem Volk zu helfen..."(75).Eine Adaption dieser Beschreibung auf Tob 12,6-22* ist leicht möglich.

b. Das Lohnmotiv begegnet explizit in 5,3.15 sowie 12,1. Dazu gehört ebenso das Motiv der Lohnerhöhung bei glücklichem Abschluß der Reise, s. 5,16 und 12,1. Die semantischen Übereinstimmungen verraten die bewußte Gestaltung.

c. Jeweils in 5,3 und 12,15 stellt der Bote Gottes sich mit einer Selbstvorstellungsformel vor. Die verschiedenen Namen sind inhaltlich stark angenähert.

d. Die Synonyma συμπορεύεσθαι (5,3.9.12.17) und συνέρχεσθαι (12,1) stehen zueinander in Beziehung, wenngleich ihnen jeweils unterschiedliches Gewicht in ihrem jeweiligen Kontext zukommt.

e. Eine weitere Klammer bildet das Nomen ἄγγελος, das die Geschehensbreite abdeckt: s. 5,4.6.17 und 12,5.15.22.

f. Das Verbum καλεῖν spielt eine entscheidende Rolle beim Zustandekommen der Personenkonstellation. Während Rafael in 5,1o und 12,5 Objekt zu diesem Verb ist, ist er in 12,6 entscheidender Akteur (vgl. noch 4,2.3; 12,1).

1.8 *Die Rahmenerzählung II: 14,2 - 14**

Die Abgrenzung von 14,2 gegenüber 12,22 gelingt relativ leicht, da 12,22b sich als sinnvoller und eindeutiger Abschluß eines Abschnitts erwiesen hat. Der Subjektwechsel konstituiert eine neue Sinneinheit. Die Namensnennung ist möglicherweise aufgrund von 14,1 in diesem Zusammenhang nicht wiederholt worden, obwohl sie vermutlich in 14,2 angesiedelt war. Ferner deuten die summarischen Angaben von 14,2* einen Stilwechsel an und stützen die Behauptung des Einschnitts. Jeweils chronologische Angaben in 14,2a und 14,14, die dann noch näher zu bestimmen sind, bilden eine Klammer des Abschnitts und verweisen auf seine Geschlossenheit. Sie wird noch durch weitere Beobachtungen untermauert: In 14,2-11* steht Tobit im Mittelpunkt der Erzählung, in 14,12-14 hingegen sein Sohn Tobias. Ist damit der Abschnitt zunächst zweiteilig angelegt, wobei jeder Teil wiederum dreifach aufgegliedert ist, so bestätigen sowohl die jeweils unterschiedliche Ortsebene als auch ergänzend das gleichartige Thema des Lebensabschlusses dieser beiden zentralen Personen neben der Eigenständigkeit die formale und thematische Parallelität der Teile und damit ihre Zusammengehörigkeit. Weitere Beobachtungen und Bezüge in der Feinstruktur bestätigen diese Grobstruktur.

1.81 *Teil I: Das Testament des Tobit 14,2 - 11**

Tobit ist ohne Zweifel die dominante Person dieser Verse, die von seinem Lebensende in Ninive handeln. Aus 11,16 läßt sich diese Ortsebene leicht erschließen. Die chronologischen Angaben in 14,2a und 14,11b rahmen signifikant diesen Abschnitt. Sie beziehen sich je auf die Einleitung und den Abschluß des Buches. Genau darin aber begründen sie einen Spannungsbogen, der diesem Abschnitt sein Gepräge gibt. In drei verschiedenen Szenen baut sich der aufgrund seines Themas als natürlicher Abschluß des Buches fungierende erste Teil des Abschnitts 14,2-14* auf. Er berichtet von einem zusammenhängenden Ereignis.

Die erste Szene (14,2*) umfaßt zwei eigenständige, auf der syntaktischen Ebene gleichgeordnete Aussagen von Tobit. Sie bilden zusammen als eine Art Oberschrift einen beschreibenden Rückblick auf sein Leben. Den Auftakt bildet eine Altersangabe für die Zeit der Erblindung. Damit ist der Ein-

schnitt im Leben des Tobit benannt, der auch den Anlaß der ganzen Erzählung bildet. Die Altersangabe erfolgt jedoch ohne jede Vergleichsdatierung. Da sie bislang in der Erzählung ungewöhnlich ist, läßt sich leicht vermuten, daß sie nicht ohne weiterreichende Bedeutung ihren Platz bekommen hat. Erst der Fortgang der Erzählung wird hier Klärung bringen. Das Verbum des Temporalsatzes begegnet bereits in einem vergleichbaren Zusammenhang in 7,6, wo jedoch ein anderes, freilich synonymes Objekt verwendet wird. In beiden Fällen ist der Rückgriff auf 2,1o deutlich.
Die zweite Aussage des beschreibenden Rückblicks stellt sich als eine zweipolige Charakteristik des Tobit dar. Sie wird durch ein καί-adversativum [339] eingeleitet und unterstreicht so die bemerkenswerte Haltung des Tobit. Dabei ist der erste Pol der Aussage nahezu mit 1,3* identisch. Trotz seines Unglücks hat Tobit die ἐλεημοσύναι ununterbrochen praktiziert. Der zweite Pol der Aussage ist dem ersten syntaktisch gleichgeordnet und beansprucht für sich trotz des anderen Tempus ebenfalls dauernde Gültigkeit [34o]. Die Bedeutung der Wendung "Jahwe, den Herrn fürchten" wird durch die Stilfiguren mitbestimmt, in die der Vers 14,2* eingebettet ist. Auffällig ist zunächst der weitgespannte Chiasmus in den Aussagen von 1,3* und 14,2*. Je am Beginn der Rahmenerzählungen stehen sich die Wendungen "auf den Wegen der ἀλήθεια gehen" und "Jahwe, den Herrn fürchten" als erstes und viertes Glied dieser Stilfigur gegenüber. Dadurch ist angezeigt, daß bei der gegenseitigen Beeinflussung der Glieder die Wendung in 14,2* nicht die kultische Verehrung Jahwes meinen kann, sondern daß sie als Frömmigkeitsaussage einen stark ethischen Aspekt erhält und somit ein "geprägter Begriff für rechtes sittliches Verhalten" ist [341]. Zusätzlich zu dieser Verknüpfung schält sich bei der Betrachtung des Teils 14,2-11* auf der inhaltlichen Ebene noch ein zweiter Chiasmus heraus, durch den der Begriff der Gottesfurcht markant mit der Mahnung in 14,9a, das Gesetz und die Gebote zu befolgen, konfrontiert wird. Damit aber legt sich eine nomistische Einfärbung des Begriffs der Gottesfurcht nahe [342]. Aufgrund dieses Beziehungsgeflechts liegt der Begriff

---

339 Zum καί-adversativum vgl. BDR § 442,1b. Diese Deutung wird durch die Verbform προσέθετο unterstützt, die ja gerade betont, daß es nicht zu einem Abbruch der "Gottesfurcht" kam. Vgl. jeweils das iterative Imperfekt.

34o Zum gnomischen Aorist s. BDR § 333,2. Zur Konstruktion von προστιθέσθαι vgl. BDR § 435,4.

341 BECKER, Gottesfurcht 187; vgl. 192f. Im Begriff der ἀλήθεια, der umfassend die Bereitschaft zum treuen Gemeinschaftsverhalten und seine Realisierung einfängt, ist die Ausrichtung auf Gott miteinbezogen, wie

der Gottesfurcht in 14,2* genau auf der Grenze zwischen dem ethischen und dem nomistischen Begriff der Gottesfurcht. Letzterer bezeichnet freilich die "subjektive Haltung des Gesetzesgehorsams" [343] und zeigt so seine Verwandtschaft mit dem ersten. Wichtig ist das Verständnis des Gesetzes. Aus diesem Begriff der Gottesfurcht und der dem Objekt κύριον nachgestellten Apposition wird freilich auch deutlich, vor welcher letzten Instanz sich dieses sittliche Verhalten verantwortlich weiß. Die Ausrichtung auf Gott ist unverzichtbar. Sie läßt die Gottesfurcht als Leben nach den von Jahwe gegebenen Lebensregeln zum Begriff für die praktizierte Jahwereligion werden!
Mit dieser Tugendbeschreibung wird die innere Richtigkeit und Validität von Tobits Leben bestätigt. Die Ausrichtungen seines Lebens im sozialen Strukturgeflecht, die in beiden Aussagen von der Praxis der ἐλεημοσύναι und der Gottesfurcht dokumentiert sind, finden ihre alles ordnende Mitte durch die Grundrichtung auf Jahwe hin. Mit dieser Gültigkeit beanspruchenden und als Grundlage weiteren Berichts fungierenden Skizze endet der beschreibende Rückblick der ersten Szene.
Zu vermerken ist noch, daß mit keinem Wort die Diasporasituation des Tobit aufgehoben wird. Sein Leben ist aber durch eine neue überraschende Erfahrung gestützt und bestätigt.

Die zweite Szene (14,3*.9*) wird im wesentlichen von einer Rede Tobits ausgefüllt. Ihr ist eine zweiteilige Situationsangabe vorgeschaltet, die einen gehörigen zeitlichen Abstand voraussetzt, aber den Endpunkt der kontinuierlichen Bewegung von 14,2b* beschreibt. 14,2b* ist die Folie von 14,3*. Auch die syntaktische Ordnung legt einen Einschnitt vor 14,3* nahe. Somit kann das hohe Alter des Tobit auch als Folge seiner Tugend erscheinen.
Die Situationsangabe insgesamt fixiert einen bestimmten Zeitpunkt, an dem Tobit in hohem Alter, das hier festgestellt wird, seinen Sohn Tobias zu sich ruft [344]. Damit ist die Redesituation festgelegt. Tobit als Redender und Tobias als Angeredeter stehen sich allein gegenüber. Der entsprechenden Redeeinleitungsformel folgt die Anrede. In der ausgefalteten direkten Rede

---

vor allem 3,5b zeigt. Gerade der Chiasmus betont, daß Gott tätig als Herr anerkannt werden soll.

342 Diesen in LXX mitunter zu beobachtenden Prozeß der Uminterpretation zeigt BECKER, Gottesfurcht 238-241 an diesem Begriff in Spr auf.

343 BECKER, Gottesfurcht 283.

344 Das Verbum καλεῖν signalisiert erneut den Beginn einer wichtigen Unternehmung.

stellt Tobit zunächst sich selbst in das Blickfeld, und zwar mit dem durch den Aufmerksamkeitsruf ἰδού eingeleiteten doppelten Hinweis auf sein Alter [345] und seinen nahen Tod [346]. Dabei überrascht die Gelassenheit angesichts des Todes. Jetzt hat Tobit die Grenze seines Lebens durch sein Alter erreicht, nicht durch Unglück und vorzeitigen Tod. Mit dem hohen Alter, das Tobit wohl wider sein Erwarten erreicht hat, ist dem Tod der Stachel genommen. Tobit ist jetzt bereit, sein Leben zurückzugeben, es sich nicht nur nehmen zu lassen (vgl. 3,6). In dieser nüchternen und knappen Schilderung wird Tobit in die Reihe der Patriarchen eingereiht, die jeweils in hohem Alter "lebenssatt" gestorben sind [347]. Angesichts seines nahen Todes nun bleibt Tobit nicht der Vergangenheit verhaftet (vgl. aber 3,1-6*), vielmehr wendet er sich der Zukunft seines Sohnes zu, indem er ihm auf der Grenzlinie zwischen Leben und Tod Mahnungen mitgibt, deren Befolgung ihm eine gesegnete Zukunft erwirken sollen. Gerade der Aufmerksamkeitsruf bezieht Tobias mit ein in die nachfolgend genannten Tatsachen des hohen Alters und des nahen Todes und deren konkreten Auswirkungen. Das kann bedeuten, daß Tobit seinen Sohn als seinen Nachfolger einsetzt und ihm die Sorge für die Familie überantwortet, die er selbst z.B. in der Weisung (vgl. 2,2; 6,16a; 14,9) wahrgenommen hat [348].

Die Mahnungen unterteilen sich in zwei sittliche Ermahnungen und in die Bestattungsanweisung. Der Zusammenhang der beiden sittlichen Ermahnungen er-

345 Den Hinweis auf sein Alter gibt Tobit in Wortentsprechung zur Feststellung am Szeneneingang. Ähnlich wird die Feststellung des hohen Alters z.T. mit Jahresangabe und in wörtlicher Entsprechung in Dtn 31,2; Jos 23,2; 1 Sam 12,2 vom Redenden selbst getroffen.

346 Die Feststellung des nahen Todes erfolgt in Gen 47,29; Dtn 31,14; Jos 23,14; 1 Kön 2,1; 1 Makk 2,49 jeweils im einführenden Rahmentext, in Gen 48,21; 1 Kön 2,2 jedoch wie in Tob 14,3* durch den Sterbenden selbst. - Die präsentische Aussage ... εἶμι nach dem präsentischen Perfekt γεγήρακα (s. BDR § 341) bezeichnet in Verbindung mit dem der Präposition πρός nachfolgenden substantivierten Infinitiv (s. BDR § 4o2,4) die sich bereits realisierende Folge aus der vorherigen Feststellung. Das Verbum ἀποτρέχειν dürfte wohl dem hebr. Verbum הלך entsprechen, wie schon εἶμι = gehen. Damit ist eine versteckte figura etymologica benannt. Diese Umschreibung für den nahen Tod ist in LXX singulär. Am ehesten ist sie Jos 23,14 verwandt. In Tob fehlt jeder Hinweis darauf, wohin dieser "Weg" geht. Lediglich der Weg aus dem Leben wird festgehalten. Anders als in 3,1-6* fehlt das Moment der Klage über die Einbuße von Leben. Tobit steht jetzt offenbar im Einklang mit seinem gelebten Leben.

347 Vgl. z.B. Gen 25,7f; 35,27-29; 49,29-33; 5o,24-26 die Notizen über den Tod von Abraham, Isaak, Jakob und Josef.

348 Diese Vermutung könnte gestützt werden durch den Hinweis auf die ägyp-

gibt sich sowohl dadurch, daß sie durch einen Finalsatz deutlich von der nachfolgenden Bestattungsanweisung abgetrennt sind,als auch durch ihren mehr allgemeinen Charakter angesichts der konkreten Anweisung und vor allem durch den Chiasmus im Verbund mit 14,2b* . Zwar ist in diesem Chiasmus ein stilistischer Wechsel vom Bericht in die direkte Mahnung zu verzeichnen, der gleichbleibende Bezugspunkt ist jedoch Tobit. Was er selbst an Frömmigkeit praktiziert hat und durch die objektive Aussage des Berichts, der seine ganze Lebenslinie einbezieht (1,3; 14,2), beglaubigt ist, das gibt er ohne Abstriche als Vermächtnis an seinen Sohn weiter. Im treuen Gehen seines ihm gewiesenen Weges ist es ihm selbst gut ergangen. Das ist der Hintergrund des Finalsatzes, der deutlich macht, daß Tobit sich für seinen Sohn eine gelungene Zukunft wünscht, die eben darin gesichert scheint, wenn Tobias die Praxis seines Vaters übernimmt [349].

Beide sittlichen Ermahnungen sind pauschal formuliert. Dabei nimmt die erste das gesamte Lebensfeld mit allen Beziehungen in den Blick, die zweite hingegen bietet einen Maßstab für das Leben mit dem Nächsten. Ihre scheinbare Spezifizierung läßt selbst wieder solch weiten Raum offen, daß er sich vielfach konkretisieren ließe und auch konkretisiert werden müßte. Ein Beispiel dazu liefert die nachfolgende Bestattungsanweisung.

Das vorangestellte Personalpronomen σύ unterstreicht den Anredecharakter der Ermahnungen. Es kommt fast einer Aufforderung zum Hören gleich. Die erste Aufforderung [35o] regiert zwei Objekte, die dadurch, daß sie jeweils zwar mit Artikel, aber ohne weitere Näherbestimmungen verwendet werden, als feste Größen vorgestellt werden, die offenbar selbstverständliche Gel-

---

tischen Abschiedsreden, in denen die Notwendigkeit der Sukzession nachhaltig herausgehoben wird. Vgl. dazu: J. BERGMAN, Gedanken zum Thema "Lehre-Testament-Grab-Name", in: E. Hornung - O. Keel (Hrsg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Freiburg/Schweiz -Göttingen 1979, 73-1o4.84f.

349 Daß Tobias bereits im Sinne seines Vaters den Weg gegangen ist, dafür gibt es Anzeichen einmal in seiner Aufmerksamkeit gegenüber dem ermordeten Volksgenossen (s. 2,2-3), dann aber vor allem in seiner Entscheidung zur Erfüllung des Endogamiegebotes (s. 6,6-19*; 7,9-14*). Außerdem hat ihn seine Gehorsamshaltung gegenüber Rafael bereits qualifiziert (s. zu 6,3.5). Sie ist hier Hoffnungszeichen für einen weiteren "guten Weg".

35o Das in LXX verhältnismäßig seltene Verbum τηρεῖν dürfte wohl die Entsprechung zum hebr. Verb נצר sein in der Bedeutung von "behüten, bewahren, befolgen, halten". Die Verbindung mit den nachfolgenden Termini ist in LXX singulär (vgl. aber Ps 78,7; Ps 1o5,45; 119,2.22.33f.56.69. 1oo.115.129.145; Spr 3,1; 23,26; 28,7). Zur Funktion des Imperativ Aorist s. BDR § 337; zum Verbum s. G. SAUER, Art. נצר , THAT II, 1976, 99-1o1.

tung besitzen [351]. Das zweite Objekt "die Gebote" leitet schon vorbereitend zu der partiellen Ermahnung über, in der der Imperativ γίνου [352] in den Adjektiven [353] zwei Bestimmungen erhält. Damit wird deutlich, daß die erste

---

351 Νόμος dürfte das Nomen tōrā als umfassende Bezeichnung des Gesetzes wiedergeben (s. Anm. 196 zu 7,13). Die grammatikalische Beschreibung der Mahnung zeigt ja, daß νόμος hier als feste Größe zu denken ist. Das vorsichtige Urteil von GAMBERONI, Gesetz des Mose 239, beruht zwar auf anderen Voraussetzungen hinsichtlich der literarkritischen Analyse, dürfte aber auch für die Grundschicht zutreffen: "Zwar spricht vieles dafür und nichts dagegen, daß der Endverfasser unseren Pentateuch meint. Aber die Beobachtungen reichen nicht aus, um dies über jeden Zweifel hinauszuheben" (zum Verständnis von Gesetz in diesem Sinn vgl. auch vor allem: K. BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu, WMANT 4o, Neukirchen-Vluyn 1972, 32-38.53). In den Totalitätscharakter des νόμος sind auch die vertikalen Ausrichtungen des Lebens (s. 14,2b*) einbeschlossen.
Das pluralische Nomen τὰ προστάγματα in der Bedeutung von Gebot, Weisung wird die miswōt als nicht näher bestimmte Teile des νόμος meinen. Die Verbindung dieser Nomina in diesem globalen Gebrauch (vgl. 2 Chr 3,21) bietet die Möglichkeit, auch solche Anliegen dem Gesetz zuzuordnen, die dort nicht schriftlich fixiert sind (ähnlich: GABERONI, Gesetz des Mose 24o).
Für den weiteren Verständnis- und Interpretationsrahmen dieses Torabegriffs ist die Gleichsetzung der Weisheit mit der Tora Israels im Frühjudentum zu bedenken. S. dazu: E. ZENGER, Die späte Weisheit und das Gesetz, in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.) Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 43-56.5o-56; M. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens, OBO 26, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1979, 33-45.

352 Γίνου ist Imp. Präs. Sg (s. BDR § 336) mit Konsonantenschwund und in der Bedeutung "werden" auf der Folie der Vorstellung vom "Weg" (s. 1,3*) zu verstehen, der der Prozeßcharakter besser eignet. Zugleich impliziert das Verbum den tätigen Anteil der betreffenden Person.

353 Das Adjektiv φιλελεήμων ist in LXX Hapaxlegomenon. Als Kompositum verweist es auf eine besondere Intensität der Aussage. Verwandt ist es mit ἐλεήμων, das wechselweise auf Gott und den Menschen bezogen wird. Ist es Prädikativum für Jahwe, liegt zumeist das für ihn reservierte חנון (s. STOEBE, Art. חנן, 594f) zugrunde, während bei der Kennzeichnung des Menschen in der Regel der Stamm חסד als Gegenwort zu erkennen ist. Wer φιλελεήμων ist oder werden soll, ist einer, der die חסד praktiziert (s. dazu: STOEBE, Art. חסד 618-62o). Mit δίκαιος wird die Haltung des φιλελεήμων erweitert (vgl. die Parallelität der hebr. Äquivalente in Ps 97,1o). Das Adjektiv entspricht am ehesten dem hebr. צדיק. Es liefert hier nicht die Beschreibung eines Menschen, sondern gibt eine Zielvorstellung an, die den Menschen auf den Weg der praktizierten Gemeinschaftstreue führt und darin zugleich implizit einen heilvollen Zustand verheißt (s. dazu: KOCH, Art. צדק). - Möglicherweise ist Stamm צדק in dieser Mahnung das Grundwort gewesen und entsprechend der Tendenz der LXX mit φιλελεήμων erweitert worden (s. BERGER, Gesetzesauslegung 157f).

Mahnung als umfassender Rahmen und zur Legitimation eines aktuellen Anliegens dient, das dann in der zweiten Mahnung formuliert und mit dieser Vorgabe der ersten Mahnung besonders herausgehoben wird und so starkes Gewicht erhält [354].
In Verbindung mit dem Chiasmus und unter Berücksichtigung der jeweiligen Stellung (s. 1,3*; 14,2*.9*) erweist sich das Thema der Praxis der ἐλεημοσύναι als das Thema par excellence der Tobiterzählung. Es bietet die Grundnorm für ein Leben in der Diasporasituation. Verstärkt durch den Hinweis auf das universal erscheinende 'Gesetz' wird das solidarische Handeln gleichsam zur Quintessenz eines authentischen jüdischen Lebens. Tobit hat dieses Leben paradigmatisch gelebt.
Auf der Ebene der bisher herausgeschälten Tobiterzählung der Grundschicht sind dem Menschen dieselben oder zumindest ganz verwandte Eigenschaften zugetraut wie Gott selbst (vgl. 1,3*; 14,2*.9* mit 3,2). Wenngleich von einer proportionalen Entsprechung nicht die Rede sein kann, so ist doch die ringförmige Anordnung der Aussagen vom Menschen um die zentrale Aussage von Gott in 3,2 beachtenswert. Indirekt dürfte das Motiv der Nachahmung Gottes durch den Menschen durch die derartige Anordnung der Notizen in die Erzählung eingetragen sein, zumal jeweils Tobit Sprecher oder Subjekt dieser Aussagen ist. Auf die Weise der Entsprechung erhält der Lebensentwurf seine Legitimation.
Besondere Beachtung verdient der Finalsatz im Anschluß an die zweite Mahnung. Die Konstruktion ist übersichtlich und eindeutig [355]. In der Befolgung der Mahnung liegt die Basis für ein heilvolles Ergehen. Was hier explizit ausgesagt wird, ist in der hebr. Grundlage von δίκαιος schon implizit enthalten. Wenn gerade Tobit diesen Satz spricht, koppelt er damit an seine eigene treue Praxis der ἐλεημοσύναι und an seine Erfahrung von der Rettung aus der Not zurück. Trotz der semantischen Differenz klingt in diesem Finalsatz die gleichartige Wendung aus Ex 2o,12; Dtn 5,16 an [356], wo sie an das Elterngebot angehängt ist. Hier in Tob ist die Verheißung zunächst auf die

---

354 In eine ähnliche Richtung weisen die zusammenfassenden Bemerkungen von GAMBERONI, Gesetz des Mose 241, wenn er das Gesetz versteht"als bequeme Abkürzung für Frömmigkeit, die stärker von innen, von der Sache her bewertet wird als von äußeren Normen her". Denn es fehlt jede begriffliche Schärfe und jeder ausdrückliche Rückbezug, so daß jeweils dringende Anliegen hier ihre Rückendeckung erhalten. Auch hier legt sich der Bezug zur Weisheit nahe.

355 Die Konstruktion von εἶναι mit Adverb ist in der Koine durchgängig zu beobachten (s. BDR § 434,2). Wie εἶναι mit γίνεσθαι austauschbar ist, so auch καλῶς mit εὖ (s. BDR § 1o2,3; 126,1a³).

zweite Mahnung bezogen, mittelbar aber aufgrund des Zusammenhangs der beiden Mahnungen auf das Einhalten des ganzen Gesetzes übertragen.

Den Abschluß der Rede Tobits bildet eine Bestattungsanweisung [357] in Korre-

---

356 In Ex 2o,12 und gleichlautend in Dtn 5,16 ist genau der in Anm. 355 beschriebene Austausch von Adverb und Verb zu konstatieren. Vgl. auch die Anmerkung bei STUMMER/GROSS, Tobit 517.

357 Es ist auffällig, daß gerade in dieser gedrängten Form der Abschiedsrede Tobits die Bestattungsanweisung noch Platz findet. Ihr Vollzug wird freilich ausgewiesen als ein Testfall der Praxis der ἐλεημοσύναι, die selbst als Inbegriff des νόμος erscheint. Die Bedeutung der Bestattung wird aber auch durch die Plazierung im Gesamt der Erzählung unterstrichen. Und zwar ist vom Begräbnis schon in der Mitte des sog. "Tobitstrangs" (2,1-1o*) und ebenfalls genau in der Mitte des Testaments (14,9) die Rede. Damit ist eine Inklusion geschaffen, die die gesamte Erzählung umgreift. In diese Inklusion ist noch ein Kontrast eingebaut: Einmal zieht das Begräbnis des toten Verwandten die große Not der Erblindung nach sich, dann aber folgt dem Gehorsam gegenüber der väterlichen Weisung ungebrochenes Wohlergehen (s. 14,12-14). Für die Klärung der Stellung und des Hintergrunds dieses Themas in der Tobiterzählung ist zunächst die Frage nach dem Adressaten und nach dem Vollzieher des Begräbnisses wichtig. Dabei stellt sich heraus, daß jeweils eine enge verwandtschaftliche Beziehung zwischen Bestattendem und Bestattetem besteht. Tobit begräbt den Verwandten aus demselben γένος (2,3), der ums Leben gekommen ist. Tobias begräbt seinen Vater Tobit auf dessen Wunsch hin (14,9) in hohem Alter. Offenbar gehört in der Diaspora das Begräbnis der Eltern sowie aller Angehörigen der πατριά / γένος zur selbstverständlichen Praxis der ἐλεημοσύναι ! Wie sehr nun Begräbnis und Familie bzw. 'Vaterhaus' aneinandergebunden sind, zeigt eine weitere Beobachtung, die durch eine für das AT repräsentative Perspektive präzisiert werden kann. Bei aller Zurückhaltung des AT gegenüber der "Unterwelt" (s. dazu: O. KAISER - E. LOHSE, Tod und Leben, Stuttgart 1977, 33; G. GERLEMAN, Art. שאל THAT II, 1976, 837-841; G. FOHRER, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, 216-222.217f; WOLFF, Anthropologie 155-16o) deutet sich in Tob doch ein Bewußtsein ihrer tatsächlichen Existenz an (vgl. den Todeswunsch je in 3,6.13; s. auch vor allem 3,1o!), wenngleich nähere Umrisse nicht zu erkennen sind; lediglich wird deutlich, daß der Weg in die Unterwelt über das Zu-Staub-Werden (s. 3,6) geht. Über die Überzeugung hinaus, daß die Tatsache der Bestattung in der Erde erst die Voraussetzung des Lebens in der Unterwelt ist, scheint in der Vorstellung des AT die Weise der Bestattung für das Schicksal des Toten in der Unterwelt in besonderer Weise verantwortlich zu sein. Am Beispiel der Patriarchen- und Königsbestattung (s. dazu: KAISER/LOHSE, Tod und Leben 44f) in Israel scheint sich das spezifisch alttestamentliche Verständnis zu profilieren. Wahrscheinlich sind die geprägten Wendungen wie "das 'zu seinem Volk versammelt werden' .. (und) das 'sich zu seinen Vätern legen' ... zum Ausdruck der Gewißheit geworden ..., daß der im Familiengrab Beigesetzte auch in der Unterwelt im Kreise seiner Ahnen seine Ruhe findet. Der Wert, der auf die tatsächlich im Ahnengrab erfolgte Beisetzung gelegt wird, und die Bedeutung, welche dieses noch für die Verbannten in der Fremde besaß, weisen auf die Korrespondenz zwischen dem Begräbnis und dem Schicksal in

lation zum Hinweis auf sein hohes Alter und seinen bevorstehenden Tod. Tobias soll seinen Vater in angemessener Weise begraben und seine Mutter neben ihm. Dieser Auftrag [358] nimmt sich durch seine Stellung als Konkretisierung der vorhergehenden Weisung aus. Was Tobit selbst einem anderen Men-

---

der Unterwelt hin (vgl.: Gen 25,8 mit 25,9f; 35,29 mit 25,17; 49,29-31 mit 5o,13; 5o,25f mit Jos 24,32; 2 Sam 19,38; Neh 2,3; Am 7,17). Und wenn es für die Israeliten e i n e n mit dem Tode verbundenen Hoffnungsschimmer gab, war es eben der, in seinem Tode leiblich und als Schatten in dem Geschlechterverband geborgen zu bleiben" (KAISER/LOHSE, Tod und Leben 45). Daß dann natürlich dem eigenen Sohn bzw. einem männlichen nahen Verwandten als dem Garanten der rite vollzogenen Bestattung (vgl. 14,9: καλῶς ; 14,11.13: ἐνδόξως) hohe Bedeutung zukommt, liegt auf der Hand (vgl. auch: KAISER/LOHSE, Tod und Leben, Anm. 149a, 15of).
Die Betonung der Bestattung in Tob erscheint somit zunächst auf die Stärkung der Familie und des Vaterhauses in der Situation der Diaspora ausgerichtet und ordnet sich so den Verhaltensweisen wie Elternehrung (vgl. Anm. 358) und Endogamiebefolgung vortrefflich zu.

358 Vgl. dazu: Gen 47,29f; 49,29-32. An die Besprechung der Bestattungsanweisung schließt sich die Frage nach der Rolle des Elterngebotes in Tob an. Den Anlaß dafür bietet sowohl die vorausgehende Heilsankündigung des Finalsatzes aus den Dekalogtraditionen Ex 2o,12; Dtn 5,16 wie auch der größere Rahmen des Testamentes (s. dazu den Abschnitt 1.82), wodurch der Vater als Weiser gegenüber seinem Sohn auftritt. Hinzukommt eine neuerdings stark betonte Auslegung des Elterngebotes (s. etwa: R. ALBERTZ, Hintergrund und Bedeutung des Elterngebotes im Dekalog, ZAW 9o (1978) 348-374), derzufolge das Elterngebot an die erwachsenen Kinder adressiert ist, deren Verhalten gegenüber den alten Eltern geregelt wird. Es umfaßt neben dem respektvollen Umgang vor allem auch die aktive materielle Unterstützung der Eltern, wobei ein Element der Kindespflicht das ehrenvolle Begräbnis der Eltern ist. Mit der Nennung der Bestattungsanweisung in Tob 14,9 könnte nun implizit auf das Elterngebot bzw. den Dekalog angespielt sein, wenn man das Begräbnis als letztmöglichen Dienst der Kinder an den Eltern und somit als Abschluß des Gebotes versteht, das Begräbnis damit als pars pro toto versteht. Das käme einer These von J. GAMBERONI, Gesetz des Mose 233, entgegen, die als einen zentralen Themenkreis folgendes konstatiert: "Die Erzählung illustriert paradigmatisch das ideale Verhältnis zwischen Eltern und Kindern".
Zur Klärung der Frage muß zunächst festgehalten werden, daß weder in Tob 14,9 noch in einer anderen Partie des Tobitromans das Elterngebot in den Termini einer der Dekalogfassungen oder von Lev 19,3 zitiert wird. Das betrifft die Grunderzählung und sämtliche Erweiterungsschichten. Darüberhinaus ist jedoch zu klären, wo und wie möglicherweise Verhaltensweisen zwischen Kindern und Eltern inhaltlich-thematisch zur Sprache kommen. An Beispielen aus der Grunderzählung finden sich:
2,2f erzählt vom prompten Gehorsam des Tobias und seiner im Sinne des Vaters sensiblen Reaktion auf einen unvorhergesehenen Fund. 3,1o schildert Sara, wie sie aus Rücksicht auf ihren Vater den Suizid abwendet. 5,3-17 stellt erneut Tobias als gehorsamen und darin klug agierenden Sohn vor, der die Aufträge seines Vaters bereitwillig ausführt und darin Erfolg hat. 6,15a zeigt im Einwand des Tobias gegen-

schen zugewendet hat (s. 2,1-1o*) , soll auch ihm selbst zugteilt werden. Daß er seine Frau Anna neben sich bestattet wissen möchte, erinnert an die Nachrichten über die Bestattung der Erzväter Israels (s. Gen 25,1o; 49,31). In dieser kleinen Anweisung wird somit das schon häufiger auf Tobit applizierte Patriarchenkolorit vertieft.
In der Konstruktion des Genitivus absolutus [359] fungiert die Redeabschlußformel 14,11b als deutlicher Trenner, da sie dem nachfolgenden Hauptsatz

---

über Rafael, wie er der Gefahr entgegentritt im Rückblick auf seine familiäre Situation als einziger Sohn seiner Eltern. 6,16a verweist auf die bedeutsame Stellung des Vaters als Erzieher gegenüber seinem Sohn. Der Hinweis des Rafael wiegt als wichtiges Argument in der Entscheidung. 1o,8 veranschaulicht erneut die Rücksicht des Sohnes gegenüber seinen Eltern: Tobias begründet seinen Abreisewunsch mit der Situation seiner Eltern. 14,9b steht in Korrelation mit 14,11b.12a.13: Tobias erfüllt die Bestattungsanweisung seines Vaters in treuem Gehorsam. Das Begräbnis der Eltern ist eine selbstverständliche Kindespflicht.
Diese über die ganze Grunderzählung verstreuten Angaben beschreiben ohne Abstraktion jeweils in konkret benannten, der Situation entsprechenden Einzelzügen das Verhältnis zwischen Kindern und Eltern. Die Haltung der Kinder läßt sich durchgängig als Gehorsam und Rücksicht gegenüber den Eltern bestimmen.
Damit ist zwar auf den Einfluß des Elterngebotes in der Tobiterzählung hingewiesen, freilich so, daß es sich der spezifischen Weisung und Aussage des Tobitbuches, nämlich der Praxis der ἐλεημοσύναι zuordnet, d.h. die Konkretionen der Haltung des Gehorsams und der Rücksicht gegenüber den Eltern sind zwar mögliche Konkretionen des Elterngebotes (s. dazu die bald erscheinende Studie von F.L. HOSSFELD über den Dekalog, in der u.a. Herkunft, Gestalt und Wirkungsgeschichte der einzelnen Gebote untersucht werden), und kommen der Sache nach vor, sie sind aber im Tobitbuch in die Zielaussage der Erzählung integriert, die einen eigenständigen Horizont aufweist und unterschiedliche Konkretionen der Grundhaltung der Praxis der ἐλεημοσύναι (s. zu deren Hintergrund und Konturen unten Teil II, Kap. III, 3.12!) aus den spezifischen Bedingungen des Tobitromans darbietet. Dazu gehört auch das Verhalten in der Familie. Dieser Sachverhalt läßt sich deutlich demonstrieren, und zwar einmal an der Struktur des 'Tobitstranges' 1,3-3,6* und dessen metanarrativen Hinweisen und dann an der syntaktischen Struktur von 14,9 (s.o.).
Der gleiche Tatbestand ist in der ersten (s. zu 4,3.4b; 6,15b; 1o,12), der zweiten (s. zu 4,4a; 14,1o) und der dritten Bearbeitungsschicht (s. zu 1,8) zu beobachten: das Elterngebot begegnet sachlich und jetzt auch partiell terminologisch in Anspielungen, ergibt sich aber jeweils aus der spezifischen Situation und ist immer hingeordnet auf die eigene Aussage des Tobitbuches.

359 Zu der hier zu konstatierenden Kurzform des Genitivus absolutus s. BDR § 423,3.

einverleibt ist und somit einem neuen Erzählschritt zugehört, der durch einen Stilwechsel von der Rede zum Bericht gekennzeichnet ist. Sie leitet die dritte Szene (14,11b) als Abschlußszene des ersten Teils 14,2-11* ein. Eine Redeabschlußformel ist in der Tobiterzählung bisher nicht begegnet [36o]. Sie ist hier auffällig sowohl in ihrem Vorkommen als auch in ihrem formelhaften Charakter. In enger Verbindung mit ihr folgt die Todesmitteilung des Tobit in einer originellen Wendung, die sich ganz dem Todesverständnis der alttestamentlichen Tradition einfügt [361]. Der Darstellung zufolge ist Tobit ohne weitere Geste gestorben. Sein letztes Wort war seine Bestattungsanweisung, die so in ihrer Wichtigkeit noch einmal unterstrichen wird. Der Schrecken des Todes wird durch die Altersangabe genommen. Sie läßt gerade in ihrer Stellung nach der Todesmitteilung eine Ahnung von der Erfüllung dieses Lebens durchscheinen (vgl. dazu die doch wohl adversativ zu verstehende Konjunktion δέ). In diesem Zusammenhang ist ein weiterer Chiasmus zu nennen. Und zwar entsprechen sich der Hinweis auf das hohe Alter in 14,3a* und die Altersangabe in 14,11b ebenso wie das innere Bezugspaar des Chiasmus, der Hinweis auf den Tod in 14,3b* und die Todesmitteilung in 14,11b.
Ergiebig für eine präzise bestimmte Aussage der Altersangabe in 14,11b wird der Vergleich mit der Altersangabe in 14,2*. Demnach hat Tobit unter der Voraussetzung eines raschen Ablaufs der Reise seines Sohnes Tobias, wie es die Erzählung nahelegt, genau 1oo Jahre nach seiner Erblindung und Heilung noch gelebt. Die so ermittelte Zahl ist eine symbolische Zeitangabe für das Leben einer unausdenkbaren Erfüllung [362]. Wie immer sich die Altersangabe verstehen läßt, sie macht Tobit jedenfalls auch zu einem "Patriarchen" [363]. Damit ist er noch einmal als Hauptperson des Buches herausgestellt.

36o Bislang wurde immer nur die Reaktion einer Person,auf die die Reise gezielt war, mitgeteilt; vgl. z.B. 3,1o; 6,19.

361 Wörtlich übersetzt heißt die Wendung "...verließ ihn bzw. schwand sein Leben auf dem Lager". - Das Verbum ἐκλείπειν dürfte dem späten hebr. Verb גוע entsprechen, das nicht häufig belegt ist (s. Gen 25,8.17; 49, 33! Vgl. Dtn 34,5; Jos 24,3o; 1 Kön 2,1o; 1 Chr 29,28; 1 Makk 2,69f). Zum hebr. Verb s. H. RINGGREN, Art. גוע, ThWAT I, 1973, 978f. Als Gegenwort zu ψυχή ist נפש zu betrachten, und zwar in der Bedeutung von Leben. Hinter der Todesmitteilung steht offensichtlich die Vorstellung vom Aufhören der Atmung (s. dazu: WOLFF, Anthropologie 4o; vgl. 37-4o).

362 Zehn ist die Zahl der Totalität und Vollendung (vgl. z.B. die 1o Geschlechter von Adam bis Noach Gen 5; die 1o Plagen Ex 7,8-1o,29; die 1o Gebote Ex 2o,2-17). Kommt der Aspekt der Weisheit für die Zahl

Die Mitteilung der Bestattung des Tobit durch seinen Sohn Tobias bildet den Abschluß des ersten Teils 14,2-11*. Das Tun des Tobias - er ist als der Handlungsträger zwar nicht namentlich genannt, aber mit Sicherheit zu erschließen, da er aus der obigen Personenkonstellation übrigbleibt - ist in Korrelation zu καλῶς (14,9b) durch ἐνδόξως qualifiziert. Möglicherweise liegt darin noch eine Steigerung gegenüber dem Wunsch seines Vaters. Die Erzählung von Tobit selbst findet in dieser Angabe einen natürlichen Abschluß. Als Anknüpfungspunkt für eine noch auszuführende Erzähleinheit bleibt aus 14,9b die Bitte um die Bestattung der Anna. Auch aus diesem Grund ist in 14, 11 noch nicht das Ende des Buches Tobit erreicht.

1.82 *Zusammenfassung*

Die beschriebenen Verse 14,2-11* erwecken den Eindruck einer geschlossenen und sinnvollen Einheit. Durch verschiedene Strukturbeobachtungen vertieft sich das Bild eines bewußt komponierten Textzusammenhangs. Bis auf die Schlußmitteilung ist Tobit durchgängig alleiniger Handlungsträger. Kombinationen von Bericht bzw. Feststellung und Handlung je in der ersten (14,2*) und dritten Szene (14,11b) rahmen die durch eine kurze Handlungsbeschreibung eingeleitete direkte Rede der zweiten Szene (14,3*.9*), so daß von der Form des Erzählzusammenhangs her deutlich wird, wo der Schwerpunkt der Darstellung liegt. Die sukzessive Raffung in den Rahmenteilen hebt das zeitdeckende Erzählen der Rede im Mittelteil nachdrücklich hervor. Ein Geflecht von Bezügen weist ebenso auf die zentrale Stellung der Rede hin. Formale und thematische Entsprechungen sind weithin zur Deckung gebracht. Die erste und zweite Szene sind durch einen klaren Chiasmus miteinander verbunden, in dem die Tugendbeschreibung des solidarischen Handelns als erstes und die entsprechende Mahnung als viertes Glied sowie die Feststellung der durchgehaltenen Gottesfurcht als zweites und die Mahnung zur Gesetzesbefolgung als drittes Glied je aufeinander bezogen sind. Genau in der Mitte dieses Chiasmus ist ein zweiter Chiasmus angesetzt, der die zweite und dritte Szene verklammert. Und zwar entsprechen sich der Hinweis auf das Alter Tobits

"zehn" noch hinzu (so: DOMMERSHAUSEN, Estherrolle 18), erhöht sich der Aussagewert dieser Angabe noch. Zur Funktion der Zahl und zur Zahlenspekulation s. O. RÜHLE, Art. ἀριθμέω ThWNT I, 1933, 461-464; L. RUPPERT, Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen, StANT 11, München 1965, 178-182. Die Zahlen acht und fünfzig werden mitunter als Hinweis auf die kommende Welt als eine überraschende Möglichkeit oder auf das Gespräch mit Jahwe verstanden. So könnte der Sinn der Zahlenkombination aufgeschlüsselt werden und in die Intention des Buches eingehen.

363 Vgl. die Altersangaben z.B. Gen 25,7; 35,28; 5o,26.

(14,3b*) und die Altersangabe von 158 Jahren bei seinem Tod (14,11b) als erstes und viertes Glied, während der Hinweis auf seinen Tod (14,3b*) und die Todesmitteilung das zweite und dritte Element dieser Stilfigur bilden. Ferner läuft über das Verbum θάπτειν in der Weise von Auftrag und Ausführung eine Verbindung der zweiten und dritten Szene.
Somit verklammert die zweite Szene die sie umgebenden Szenen mit sich und bildet das Zentrum, für das die in semantischer und rechnerischer Entsprechung zueinander stehenden Altersangaben in 14,2*.11b nochmals einen prägnanten Rahmen abgeben. Dieses Zentrum mit seinen Mahnungen ist auch inhaltlich doppelt abgestützt und legitimiert, und zwar einmal durch die knappe Lebensrückschau mit ihrer Tugendbeschreibung (14,2*) und durch die Angabe des hohen Alters in 14,11b je als Berechtigung und Bestätigung dieser Rede. Die Rede des Tobit (14,3*.9*) und der Erzählrahmen (14,2*.11b) beziehen sich als szenische Darstellung und Personenrede verschiedentlich aufeinander. Diese Zuordnung ist ein weiteres Signal für einen geschlossenen Geschehens- und auch Sinnzusammenhang, nämlich die Vollendung des Lebens Tobits, das jetzt der Vergangenheit angehört. Sein Tod gibt die Frage auf, ob sein Vermächtnis verwirklicht werden und sein Erbe gesichert bleiben kann. Zu der Frage nach dem "Wie" hatte Tobit die Leitlinien gegeben. Schematisch läßt sich der Abschnitt folgendermaßen darstellen:

1. Tobits Leben im Überblick 14,2*
2. Tobits Abschiedsrede 14,3*.9*
3. Tobits Tod und Begräbnis 14,11b

Angesichts der zahlreichen Formeln und der Geschlossenheit des Abschnitts ist nach der möglichen Verwendung einer literarischen Gattung in diesem Kontext zu fragen. In neueren Untersuchungen ist denn auch diagnostiziert worden, daß Tob 14,2-11 in die literarische Gattung der Abschiedsrede bzw. des Testamentes gekleidet ist [364]. Für das Testament und die Abschiedsrede,

---

364 Zum terminologischen Unterschied s. D. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, fzb 17, Würzburg 1977, 34, der die Literaturgattung "Abschiedsrede"noch einmal aufspalten möchte in "Testament" (so der durchgängige Sprachgebrauch bei E. VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten. Das Testament als Literaturgattung in Israel und im Alten Orient, Diss. München 1973),und "Abschiedsrede" (so bei: J. BECKER, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, Leiden 197o; DERS., Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ III, 1, Gütersloh 1974; H.-J. MICHEL, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 2o,17-38, StANT 35, München 1973; P. WEIMAR, Formen frühjüdischer Literatur, in: J. Maier-J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Reli-

deren Sitz im Leben in der weisheitlichen Belehrung, näherhin in der weisheitlichen Lehrrede zu suchen ist [365], läßt sich ein gewisser Konsens der Forschung hinsichtlich eines Aufbauschemas [366] beobachten, wobei Variationen

---

gion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 123-162; E. CORTES, Los discursos de adiôs de Gn 49 a Jn 13-17, Barcelona 1976). Sein Kriterium ist die jeweilige Stellung und Beziehung von Sprecher und Auditorium, also, ob sich ein Familienoberhaupt an seine Kinder wendet oder ein Großer des Volkes an sein Volk oder die Nachfolger. Tob 14,2-11 gehört demnach zur Gattung "Testament". Dieselbe Differenzierung trägt KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen, 426 ein, freilich mit anderer Begründung, die aus der Definition "Testament (als) eine speziell strukturierte Abschiedsrede" deutlich wird. Auch er nimmt fließende Übergänge bei der Gattungsbestimmung "Abschiedsrede" und "Testament" an. Vgl. auch: BERGMAN, Lehre - Testament, 75, s. dort auch zu Grundfunktionen des Testaments, 76ff. Diese Sprachregelung wird hier beibehalten. - Bei ZELLER findet sich auch die weitere Aufteilung der Textbeispiele. Hinweise auf außerbiblische Textbeispiele werden im Rahmen dieser Anmerkung nicht gegeben. Sie sind vor allem bei MICHEL und VON NORDHEIM zu finden.
Während MICHEL, Abschiedsrede 39.48-54 und CORTES, Los discursos 1o2-1o4 in der Analyse von Tob 14,2-11 mehr nach inhaltlichen Gesichtspunkten (Motiven und Themen) vorgehen, hat VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 334-337 vor allem die formalen Elemente erarbeitet. Das jeweilige Ergebnis ist trotz der unterschiedlichen Gesichtspunkte bei der Darstellung eine weitgehende Übereinstimmung von Tob 14,2-11 mit dem aus der Zusammenschau der biblischen und frühjüdischen Beispiele herausgearbeiteten Motivgerüst bzw. Grundschema.

365 Vgl. WEIMAR, Frühjüdische Literatur 162; VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 5o7 u.ö.; ZELLER, Mahnsprüche 34; KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 43o bezeichnet das Testament als "weisheitliche Gattung" und nennt als sein nachweisliches Herkunftsmilieu die alttestamentliche Literatur.

366 Eine komprimierte Übersicht findet sich bei WEIMAR, Frühjüdische Literatur 161-163, der die Ergebnisse der Forschung bündelt, dabei vor allem auf BECKER, Untersuchungen zurückgreift. Vgl. auch: BECKER, Testamente 28f; noch differenzierter ist die Aufstellung der Elemente des Testamentes bei VON NORDHEIM,Die Lehre der Alten 13o-158. S. auch: KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 427f. Bei unterschiedlichen terminologischen Möglichkeiten wird folgendes Gerüst mit den entsprechenden Gliedern als Maximalform angegeben:
EINLEITUNG: 1. urkundlich-notarieller Teil mit a. Titel und Name b. Adressat c. Hinweis auf den bevorstehenden Tod d. Altersangabe e. Vergleichsdatierung 2. annalenhaft-beschreibender Teil mit a. Zustandsbeschreibung des Patriarchen b. Nennung des Adressaten c. Redeeinleitungsformel.
MITTELTEIL: 1. Lebensrückschau 2. Mahnrede mit a. Mahnung b. Beschreibung von Tugend und Laster als Begründung c. Beispiel aus dem Leben des Patriarchen als Begründung d. abschließende Mahnung 3. Eschatologischer Ausblick bzw. Weissagung.
SCHLUSS: 1. Redeabschluß 2. Mitteilung des Todes 3. Angabe des Lebensalters 4. Bestattungshinweis 5. Trauer/endgültiges Begräbnis 6. Verbleib der Hinterbliebenen.

in den zahlreichen Textbeispielen immer wieder das Grundmodell erkennen lassen. Die literarkritische Analyse des Tobitbuches stellt nun die Frage nach einer Teilgattung "Testament" in der Tobitgrunderzählung neu. Für die Antwort ist zunächst das Aufbauschema von Tob 14,2-11* mit seinen Formelementen darzustellen:

EINLEITUNG

1. Überschriftartiger Teil
   a) Rückblick auf ein entscheidendes Lebensdatum Tobits
   b) Tugendbeschreibung Tobits
2. Annalenhaft-beschreibender Teil
   a) Feststellung des hohen Alters als Hinweis auf den bevorstehenden Tod
   b) Situationsangabe mit Adressatennennung
   c) Redeeinleitungsformel

VERMÄCHTNIS

1. Lebensschau
   a) Anrede
   b) Hinweis auf das Alter
   c) Hinweis auf den nahen Tod
2. Mahnrede
   a) Mahnungen
   b) Zukunftsverheißung
3. Bestattungsanweisung

SCHLUSS

1. Redeabschlußformel
2. Todesmitteilung
3. Altersangabe
4. Mitteilung der Bestattung

(5. Verbleib der Hinterbliebenen 14,12-14)

Dieses Schema findet sich vor allem in den TestXIIPatr, aber auch in den alttestamentlichen Beispielen und anderen außerbiblischen Zeugnissen. Dabei bleibt die Dreiteilung jeweils gleich, Einzelelemente hingegen sind mobil; sie fehlen gelegentlich oder erhalten einen anderen Platz. Auch die literarische Situation ist durchgängig gleich: es handelt sich um den Rücktritt oder Tod eines Großen. Die Frage nach der Geschichte des Gattungsformulars "Testament" kann hier nur angedeutet werden. Entgegen der These K. BALTZER's (Das Bundesformular, WMANT 4, Neukirchen-Vlyun ²1964, 142-167), der das aus dem Rechtsbereich stammende dreiglie-

Im Vergleich des Grundmusters mit der konkreten Gestalt von Tob 14,2-11* zeigt sich, daß hier das Schema der literarischen Gattung "Testament" verwendet worden ist. Allerdings geben gerade manche auffälligen Veränderungen gegenüber dem Grundmodell Auskunft über die eigengeprägte Gestalt, die Intention und das Gewicht dieser Gattung im Rahmen der Gesamterzählung. Zunächst fällt auf, daß ein urkundlich-notarieller Teil fehlt, ebenso eine ausführliche Lebensrückschau des Patriarchen, eine Beschreibung von Tugend und Laster sowie ein Beispiel aus dem Leben des Patriarchen. Auch fehlt das Element einer ausgeführten Weissagung. Damit fallen zunächst wichtige Begründungshilfen für die zentrale Mahnung fort. Diese Elemente fehlen jedoch nicht ersatzlos. Vielmehr haben sie Gegengewichte in andersgearteten Elementen und in signifikanten Umstellungen.
Der überschriftartige Teil der Einleitung in 14,2a* nennt das Hauptereignis im Leben Tobits, die Erblindung nach seinem Einsatz für den toten Verwandten. Implizit sind in diesem Rückgriff auch die Folgen der Erblindung vergegenwärtigt: die Reise des Tobias, die Heilung Tobits, die Selbstvorstellung Rafaels. So präsentiert dieser Teil schon die gesamte vorangegangene Erzählung. Damit aber erübrigen sich eine Lebensrückschau und ein Beispiel aus dem Leben der Hauptperson Tobit in der nachfolgenden Abschiedsrede als Begründung der entscheidenden Mahnung. Die Beschreibung von Tugend und Laster aus dem Mund des Patriarchen ist in 14,2b* durch eine reine Tugendbeschreibung im berichtenden Stil vorweggenommen. Wird dadurch der objektive Charakter dieser Aussage einerseits erhöht, so intensiviert sich andererseits der Anspruch aus der der Tugendbeschreibung entsprechenden Mahnung in 14,9, die gleichsam eine nachprüfbare Grundlage in der Gesamterzählung erhalten hat. Die Feststellung des hohen Alters im annalenhaft-beschreibenden Teil 14,3a* dient zweifellos auch als Hinweis auf den bevorstehenden Tod des Tobit [367]. Am meisten fällt die ungemein kurze Abschiedsrede auf, die ganz auf die Doppelmahnung 14,9a zentriert ist. Die Umstellung verschiedener Formelemente gegenüber dem Grundmodell läßt diese Mahnungen, die formal das Zentrum des Testamentes markieren, als Quintessenz zunächst des Testa-

---

drige Bundesformular in den TestXIIpatr abgebildet sieht, behauptet VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten, bes. 441-442 die Verschiedenheit der Testamentstruktur vom Bundesformular und eine andere Herkunft, nämlich aus der Weisheit und nicht aus dem Rechtsbereich. Einen Kompromiß in dieser Frage steuert KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 429 an. Er sieht die Vereinbarkeit beider Entwürfe vor allem aufgrund der Variabilität formaler Strukturen bei jeweiligem Bedarf.

367 Vgl. dazu: VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 335.

mentes erscheinen. Da diese Mahnungen aber durch die Stilfigur des Chiasmus sowohl mit der Tugendbeschreibung Tobits in 14,2b* als auch mittelbar mit 1,3* verknüpft sind und ihr gemeinsames Thema die Gesamterzählung deutlich inkludiert, ist das Thema dieser Mahnungen zugleich auch das Thema der Gesamterzählung [368].

Die vielfache Koppelung von Testament und Gesamterzählung will gerade die Praxis der ἐλεημοσύναι als Basis für gelungenes Leben in das Blickfeld stellen. Tobits Erfahrungen sollen an seine Nachfahren durch die Erzählung seines Lebens und deren Resümee vermittelt werden. Dieses Anliegen läßt sich gerade aufgrund der impliziten Zukunftsansage herausschälen. Hier liegt eine Eigenart des Testamentes über die bloße Mahnrede hinaus [369]. Wie heilvolle Zukunft von treuer Gesetzesbefolgung, von der Gottesfurcht, ja letztlich von der Weisheit im gelebten Leben abhängt, dafür ist das jetzt vergangene Leben Tobits ein Beispiel. Eine ausdrückliche Weissagung fehlt in der Tobit-Grunderzählung. Diese Tatsache kann bedeuten, daß mit dem Vermächtnis der Sohn Tobias und die hinter ihm gegenwärtigen Adressaten herausgefordert sind, ihre Kraft entsprechend der Weisung des Vaters zu orientieren und einzusetzen.

Bei aller literarischen Selbständigkeit ist der Abschnitt 14,12-14 möglicherweise noch als Element der Gattung Testament zu werten, da er vom Verbleib der Hinterbliebenen des Tobit handelt. Freilich ist dieser Abschnitt auch wieder so mit eigenen Interessen versehen, daß er wohl die Motive des Formelements liefert, nicht aber selbst als Formelement anzusehen ist.

Als Ergebnis dieser gattungskritischen Anmerkungen bleibt stehen, daß in Tob 14,2-11* die literarische Gattung "Testament" verwendet worden ist. Zwar existiert sie in diesem Zusammenhang nicht als Maximalform, aber sie ist eine durchaus eigenständige und freie Variation des Grundschemas, die dem besonderen Interesse und Ziel der Gesamterzählung eingepaßt ist und Rechnung trägt [37o]. Ihre Einarbeitung zeigt die hohe Erzählkunst des Ver-

---

368 WEIMAR, Frühjüdische Literatur 161, formuliert im Blick auf die Lebensrückschau als Beginn der Abschiedsrede aus entgegengesetzter Perspektive, daß nämlich dieses Element "das Paradigma für das in der Mahnrede behandelte Thema" enthalte. In Tob erhält die "Lebenssumme" (s. 1,1) mitsamt der Binnenerzählung Begründungscharakter für die Abschlußmahnung 14,9! Auf diese Weise gelingt dem Verfasser eine elegante und nahtlose Integration von Form und Inhalt.

369 Das paränetische Interesse der Abschiedsrede liegt nach MICHEL, Abschiedsrede 57, darin, daß sie "aufgrund einer bestimmten Geschichtsauffassung die Zusammenhänge zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufzeigen will".

fassers. Mit der didaktischen Gattung des Testamentes, die aber zugleich eine dramatisierende Form der Paränese darstellt, ist ihm eine glückliche Verbindung von Paränese und Erzählung zur Verfügung gewesen.

Die Ergänzung des Testamentes in den Überarbeitungsschichten strebt eine Vervollständigung des Grundmodells an. Sie verwischt zugleich die ursprünglich klaren Konturen sowie die deutliche Struktur und Aussage des Testamentes der Grunderzählung. Durch die Verwendung des "Testamentes" ist die Geschlossenheit des Abschnitts 14,2-11* nachdrücklich gewährleistet.

1.83 *Teil II : Der Tod des Tobias 14,12 - 14*

Die Verse 14,12-14 geben sich zunächst dadurch als Einheit zu erkennen, daß in ihnen Tobias als Hauptperson eindeutig in den Mittelpunkt rückt. Zudem wechselt in ihnen die Ortsebene von Ninive nach Ekbatana. Auf der literarischen Ebene bildet die Verbform ἀπέθανεν (14,12.14) eine deutliche Inklusion. Die Abtrennung vom ersten Teil 14,2-11* wird außerdem durch καὶ ὅτε [371] auffällig markiert.
Die erste Szene (14,12a) ist ganz auf die Handlung des Tobias angelegt. Nach dem Tod der namentlich genannten Anna entspricht Tobias der Bitte seines Vaters. In der Bestattung der Mutter neben seinem Vater bestätigt er zunächst seinen Gehorsam gegenüber Tobit. Gerade durch den wörtlichen Anklang wird seine Treue nachhaltig herausgestellt. Zugleich aber zeigt dieses Tun, daß er genau den Spuren seines Vaters folgt. Tobit war die Bestattung der Toten ein besonderes Anliegen (vgl. 2,7). Wenn sich nun die Bestattung eines Toten als eine Konkretion der ἐλεημοσύνη dargestellt hat (vgl. 1,3* mit 2,1-1o*; 14,9*), dann erweist sich auch Tobias jetzt als einer, der φιλελεήμων ist. Er zeigt seine Bereitschaft, das Vermächtnis seines Vaters zu verwirklichen. Dieser Auftakt läßt einen guten Verlauf für das weitere Leben des Tobias erhoffen.

Der Beginn der zweiten Szene (14,12b-13) setzt sich formal und inhaltlich vom bisherigen Geschehen ab. Neben dem adversativen δέ zeigt vor allem

370 Ein Mangel der Analysen von CORTÈS, Los discursos; MICHEL, Abschiedsrede, VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten, besteht darin, daß der Kontext der Einzelbeispiele zu wenig zur Sprache kommt, damit aber auch ihre Intention und Funktion jeweils verblaßt.

371 S. dazu: 1,9; vgl. ähnlich die trennenden Zeitadverbia bzw. Konjunktionen in 2,1; 8,1.3; 6,14; 12,6.

die Verbform ἀπῆλθεν die Veränderung an. Sie wird durch den Verlauf des ganzen Satzes zu einer Umsiedlungsnotiz. Denn Tobias zieht mit seiner Frau und mit seinen Kindern (vgl. 6,18b), die eigens aufgezählt, aber nicht namentlich genannt werden, nach Ekbatana zu seinem Schwiegervater Raguel.
Daß nur er genannt wird, ruft seinen Abschied von Tobias und Sara nach der Hochzeitsfeier in Erinnerung. Raguel darf die Erfüllung des damals gesprochenen Segenswortes (1o,11) vor seinem Tod erleben. Wohl auch deswegen sind die Frau und die Kinder des Tobias erwähnt. Denn zum "guten Weg" eines Lebens gehört die Familie. Die Kinder von Tobias und Sara sind hier Symbol der Lebenserfüllung bzw. der überwundenen Not der Ehe- und Kinderlosigkeit der Sara [372]. Weil Tobias dem Raguel Glück ermöglicht, folgt der Hinweis auf sein beträchtliches und gesegnetes Alter (14,13a). Seinem guten Schritt - durch ἀπῆλθεν legt sich wieder das Bild des Weges nahe - folgt die Erfüllung für ihn selbst.
Ein vergleichbares Muster von Handlung und Folge zeigt sich in den weiteren Notizen dieser Szene. Tobias bereitet seinen Schwiegereltern ein ehrenvolles Begräbnis (vgl. 14,11b). Er handelt an ihnen nicht nur wie an seinem Vater (14,11b) und an seiner Mutter (14,12a), sondern er handelt auch noch einmal wie sein Vater [373]. So bewährt er sich bereits als ein φιλελεήμων καὶ δίκαιος (14,9) und verwirklicht das Vermächtnis. Darin bewahrheitet sich aber auch die indirekte Zukunftsansage von 14,9b. Denn neben dem hohen Alter wird das gute Ergehen des Tobias durch ein doppeltes Erbe dokumentiert [374]. Es ermöglicht ihm eine rundum gesicherte Existenz und eine hoffnungsvolle Zukunft. Hier lichten sich auch die Beziehungen zum Anfangsstadium der Erzählung (s. 3,15.17): Indem Tobias dem Endogamiegebot nachgeht und Sara "erbt", erbt er in ihr zugleich eine glückliche und gesegnete Zukunft. Die Bestätigung erfolgt in 14,13b. Tun und Ergehen des Tobias sind im Vermächtnis des Tobit vorgezeichnet und umgekehrt veranschaulichen sein Tun und Ergehen den Wahrheitsgehalt des Vermächtnisses.

---

372 Im Satz 14,12b ist jedes Wort von Bedeutung, da ein feiner Kontrast zu 3,9 eingearbeitet ist.

373 Vgl. dazu: STUMMER/GROSS, Tobit 518.

374 Die nicht dem zeitlichen Verlauf entsprechende Abfolge von Wegzug aus Ninive, hohem Alter des Tobias, Begräbnis der Schwiegereltern und dem Erbe hat den Eindruck der Uneinheitlichkeit und deutlicher Eingriffe eines Redaktors erweckt, so z.B. bei SCHUMPP, Tobias 274; RUPPERT, Tobias 113. Die einem zeitlichen Ablauf widersprechende Umstellung ergibt sich aber wohl aus dem zweimaligen Gestaltungsprinzip von Handlung und Folge. In der Erwähnung Tobits wird der Blick zurückgelenkt und der Bezug zu seinem Vermächtnis herausgestellt. Es geht hier

Den Abschluß des zweiten Teils 14,12-14 und damit der Gesamterzählung bildet die dritte Szene (14,14). Die Todesmitteilung in Verbindung mit der Altersangabe [375] bedeutet schon wie bei Tobit (vgl. 14,11b) die Vollendung des Lebens, die in der treuen Befolgung der im Testament des Tobit verankerten Weisung gründet. Die Notiz der auf diesen Voraussetzungen aufruhenden Vollendung macht Tobias ebenfalls zu einem Patriarchen, zu einem "Vater des Glaubens", freilich in der besonderen Situation der Diaspora wie auch schon bei Tobit selbst. Das erklärt und unterstützt die abschließende Ortsangabe. Ekbatana steht nicht in Konkurrenz zu irgendeiner anderen Stadt, sie will vielmehr deutlich machen, daß die Vollendung einer gläubigen Existenz auch in der Diaspora möglich ist - in Ninive wie für Tobit, in Ekbatana wie für Tobias.

Die Geschlossenheit dieses dreiszenigen Abschnitts läßt sich durch eine Reihe von Strukturbeobachtungen begründen. In den Szenen ist ausschließlich Handlung berichtet. Dadurch ergibt sich, daß hinsichtlich des Zeitfaktors nur mit einer starken Raffung gerechnet werden kann. Während nun in der ersten und dritten Szene der Tod einer Person als ein relativ fest und eng umgrenztes Ereignis mitgeteilt wird, bietet die zweite Szene eine Kette von Ereignissen, die somit schon aufgrund ihres Umfangs in der Erzählung die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und die Raffung eher dehnen. In diesen Ereignissen verdichtet sich die Aussageabsicht des ganzen Abschnitts. Daß Tobias alleiniger Handlungsträger ist, spricht dafür, daß die Erzählung zu einem konzentrierten Abschluß gelangen will, in dem die Aussage der Erzählung noch einmal gebündelt werden kann.
Verschiedene Entsprechungen weisen auf die sorgfältige Organisation des Abschnitts hin. Die erste und zweite Szene sind über die Begräbnisnotiz aufeinander hingeordnet, die zweite und dritte entsprechen sich in dem Hinweis auf das Alter des Tobias sowie in der Altersangabe bei seinem Tod. Ebenfalls wird in ihnen jeweils Ekbatana ausdrücklich genannt. Ist dadurch schon die zweite Szene als Zentrum herausgestellt, so bestätigt die rahmende Entsprechung von erster und dritter Szene in dem je gleichen Ereignis des Todes diese Stellung. Schematisch läßt sich der Aufbau des Teils 14, 12-14 folgendermaßen darstellen:

---

somit mehr um theologische Reflexion als um Protokoll.

375 Zur Erklärungsmöglichkeit der Zahl 127 s. DOMMERSHAUSEN, Estherrolle 18, der die Zahl in 12x1o+7 zerlegt und ihr den Wert von Vollkommenheit und Vollendung zumißt, freilich in einem anderen Sachzusammenhang. Der Sinn dürfte aber auch in Tob zutreffen.

1. Tobias begräbt Anna 14,12a
2. Tobias siedelt nach Ekbatana um, erreicht ein hohes Alter, begräbt seine Schwiegereltern und erbt 14,12b - 13
3. Tod des Tobias 14,14

1.84 *Zusammenfassung*

Der Abschnitt 14,2-14* baut ein Beziehungsfeld auf, dessen beide Hälften zwar in sich durchgeformt und einheitlich, aber auch aufeinander verwiesen sind. Da er den Schluß der Erzählung bildet, kommt ihm hohe Bedeutung zu. In ihm wird sich die theologische Aussage der Gesamterzählung am ehesten greifen lassen. Die jeweilige Dreiteilung von 14,2-11* und 14,12-14 läßt nach weiteren Entsprechungen und Unterschieden fragen. Dabei zeigt sich über Stichwortentsprechungen und thematische Bezüge ein dichtes Netz von Verklammerungen. Auffällige Wortentsprechungen finden sich zunächst im Mittelfeld des Abschnitts. 14,11b entspricht mit seinen Verbformen 14,12a. Nimmt man dazu, daß es sich hier um den Tod und das Begräbnis des Ehepaares Tobit und Anna handelt, so dürfte das für eine bewußte Komposition genau an der Nahtstelle der beiden Teile sprechen.
Umfangreicher und vielschichtig ist sodann die Beziehung von 14,3*.9* einerseits und 14,12b-13 andererseits. Eine erste Wortentsprechung läßt sich über das Verbum γηράσκειν (14,3.13) feststellen, wodurch in gleichartigen Aussagen Tobit und seinem Sohn Tobias ein hohes Alter zugeschrieben wird. Wichtiger und prägnanter für den Gesamtabschnitt ist allerdings die theologische Strukturentsprechung: wie die Mahnungen sich zu der Verheißung des Finalsatzes 14,9* verhalten, so verhalten sich die Beschreibungen von Tobias' Tun in 14,12.13 als Realisierung der Mahnungen Tobits zu der Feststellung seines Ergehens in 14,13 als Veranschaulichung der Verheißung. Damit sind die Zentren beider Teile des Abschnitts 14,2-14* so eng miteinander verwoben, daß sie auch implizit das Verhältnis von Frage und Antwort eingehen. Denn stellte das "Testament" des Tobit in Verbindung mit seinem Tod die Frage nach der Möglichkeit einer Verwirklichung seines Vermächtnisses und einer Sicherung seines Erbes, so gibt der weitere Verbleib des Tobias mit seiner Lebenspraxis die positive Antwort. Sie ist so eindeutig und durchreflektiert gegeben, daß sie sich den Anschein zeitloser Geltung verschafft.

Zwar ist jeweils in der dritten Szene der beiden Teile das Todesalter von Tobit und Tobias angegeben, so daß hier eine Szenenentsprechung offenkundig wird, dennoch aber stehen die Altersangabe in 14,2* und 14,14 in Beziehung zueinander. Denn die Altersangabe in 14,2* bildet gleichsam den Ausgangspunkt, von dem her sich die Frage nach dem Weg zu einem gelungenen und vollendeten Leben stellt und auch beantworten läßt. Insofern beide Angaben letztlich die ganze Erzählung umgreifen, stehen sie in originärer Beziehung zueinander und rahmen sinnvoll den Schlußabschnitt der Gesamterzählung.

Aufgrund dieser Beobachtungen läßt sich im Überblick über die Darstellung dieses Abschnitts als Resümee ziehen: Wie die Gesamterzählung mit dem Testament des Tobit (14,2-11*) verwoben ist und in ihm kulminiert, so wird das Testament seinerseits noch einmal durch das grob skizzierte und ruhig ausschwingende Leben des Tobias bestätigt und veranschaulicht (14,12-14). Schematisch stellt sich der spiegelbildliche Aufbau des Gesamtabschnitts so dar:

Rahmenerzählung II: 14,2 - 14*

Teil I: Das Testament des Tobit (14,2 - 11*)

1. Tobits Leben im Überblick (14,2*)
2. Tobits Abschiedsrede (14,3*.9*)
3. Tobits Tod und Begräbnis (14,11b)

Teil II: Der Tod des Tobias (14,12 - 14)

1. Tobias begräbt Anna (14,12a)
2. Tobias in Ekbatana (14,12b-13)
3. Tod des Tobias (14,14)

Zur Eigenart des Schlusses gehört auch seine spezielle Beziehung zum Erzählungsbeginn [376]. Neben der strukturellen Parallelität der zwei Teile mit je drei Szenen - bei quantitativem Unterschied - und dem jeweiligen Wechsel der Ortsebene von Ninive nach Ekbatana lassen sich etliche thematische Verbindungen und Stichwortentsprechungen aufzeigen.

Das Thema "solidarisches Handeln" prägt jeweils den Eingang der ersten Szene der Rahmenerzählung (1,3*; 14,2). Damit wird das Leitmotiv der Erzählung markant herausgestellt. In der um das Verbum θάπτειν sich gruppierenden Thematik (s. 2,1-1o*; 14,9*.11b; 14,12.13) liegt eine weitere Ent-

376 Vgl. dazu: LÄMMERT, Bauformen 161-163.

sprechung, die das Leitmotiv aufgreift und weiter ausfaltet. Über das Nomen υἱός (3,9; 14,12b) und das Verbum κληρονομεῖν (3,15; 14,13) werden die zweiten Teile der Rahmenerzählung in Verbindung gebracht. Die jeweiligen Aussagen beleuchten sich gegenseitig durch eine unerwartete Wende zur Erfüllung.

Ebenso verhält es sich mit den Grundkategorien "Leben" und "Tod". Sie kommen in dem Todeswunsch von Tobit und Sara (3,6*; 3,1o) und in den Todesmitteilungen von 14,11.12.14 zur Sprache. Allerdings sind sie jetzt mit den Altersangaben verknüpft, die auf erfülltes Leben hinweisen. Geht es zunächst um die Einbuße von Leben aufgrund von Unglück und lebenswidrigen Umständen bei Tobit und Sara, so blickt der Schluß auf die Vollendung dieser Menschenleben. Der Weg in den Tod, der nach Menschenmaß ansteht, wird zu einem Weg in das Leben gewendet. Begründet liegt die Wende in dem Eingreifen Gottes durch seinen Boten Rafael. Genau davon handelt die Binnenerzählung. Gott erweist sich als der, dessen Bild in 3,2 angedeutet ist. Er sichert denen das Leben, die ihn "fürchten" (14,2*), auf den "Wegen der ἀλήθεια " (1,3*) gehen, das Gesetz und die Gebote beachten (14,9*) und darin die Weisheit suchen, d.h. letztlich, die ἐλεημοσύνας praktizieren und darin ihm entsprechen.

Der Schluß 14,2-14* bietet auf kunstvolle Weise die Lösung der Erzählung. Neben der durch zahlreiche Kontraste und Entsprechungen veranschaulichten Wende und Klärung kann sie vor allem durch die aus der Erzählung herausdestillierte Mahnung (14,9) als eine gültige Wegweisung individueller jüdischer Existenz gelten.

2. *Die Gestalt der Erzählung*

Die literarisch greifbare, älteste Gestalt der Tobiterzählung zeigt einen klaren, geschlossenen Aufriß im Anschluß an die selbständige Buchüberschrift. Sieben Strukturteile lassen eine deutlich komponierte Symmetrie erkennen. Ihre Ordnung ergibt einen jeweils zweiteiligen Rahmen mit fünf geschlossenen Teilen als Korpus der Erzählung, wobei in Betracht zu ziehen ist, daß die Textmenge der ersten Erzählhälfte überwiegt. - Der erste (1,3-3,17*) und siebte Teil (14,2-14*) als Elemente der Rahmenerzählung bestehen je aus zwei parallel laufenden Kompositionen. Ihre Gestaltung differiert insofern, als der erste Teil ca. die fünffache Textmenge des Schlusses bietet und so eine andere Organisation erforderlich ist. Zwar gliedert jeder Teil seine

parallel laufenden Kompositionen jeweils in drei Abschnitte auf, die Abschnitte aber behaupten ihre Eigenstruktur. Während im ersten Teil der Rahmenerzählung jeweils zwei Abschnitte noch einmal drei Szenen aufweisen und die Bittgebete von Tobit und Sara Größen sui generis sind, werden die Abschnitte des zweiten Teils der Rahmenerzählung nicht weiter unterteilt.
Sie gleichen im Umfang eher den Einzelszenen. Jedoch ergeben die Zweisträngigkeit und die Dreiteilung der 'Stränge' eine unmittelbare Parallelität und Korrespondenz dieser Teile der Rahmenerzählung.
Der zweite (4,1-5,17*) und sechste (12,1-22*) Teil mit der Darstellung von Rafaels Anwerbung und Verabschiedung vermitteln ein gleichmäßiges Bild.
Sie artikulieren sich jeweils in sieben Szenen und sind thematisch aufeinander hingeordnet.
Nahezu gleichmäßig sind der dritte (6,1-7,8*), vierte (7,9-8,19*) und fünfte Teil (1o,8-11,18*) strukturiert. Sie stellen den Reise- und Heiratsbericht dar. Bis auf den dreiszenigen dritten Abschnitt des fünften Teils (11, 16-18*) weisen diese drei Teile je drei Abschnitte zu fünf Szenen auf.

Legt man das jeweils dominierende, wenngleich nicht durchgehend kongruente Einteilungsraster zugrunde, ergibt sich folgendes Schema: 2 / 1 / 3 / 3 / 3 / 1 / 2 ! Damit ist die Struktur der Gesamterzählung als k o n z e n t r i s c h e S t r u k t u r [377] ausgewiesen.
Der fünfte Teil (7,9-8,19*) stellt die Achse der Erzählung dar. Er beinhaltet die Heirat von Tobias und Sara in Ekbatana. Das Gliederungsschema legt nahe, die Teile 2 - 6 (4,1-12,22*) als Block zusammenzuziehen, so daß er der Rahmenerzählung gegenübersteht und die Kontur und Intention in dieser Spannungsbeziehung sichtbar werden dürfte. Die aufgrund der spiegelbildlichen Technik formal sich entsprechenden Teile sind jeweils auch thematisch aufeinanderbezogen. Vielfache Bezugnahmen verklammern die Erzählung, bringen sie in einen innere Zusammenhang und garantieren ihre thematische Entwicklung und Geschlossenheit [378].
Diese Beobachtungen zeigen, daß die Tobit-Grunderzählung sorgsam und planmäßig ausgeführt ist. In ihrer Baustruktur ist sie ausgewogen. Schematisch stellt sich die konzentrische Grobstruktur folgendermaßen dar:

---

377 Zum Begriff s. R. PESCH, Zur konzentrischen Struktur von Jona 1, Bibl 47 (1966) 477-581.

378 Diese Behauptung wird im nächsten Abschnitt 3.1 verifiziert. Um Wiederholungen zu vermeiden, ist eine Durchdringung einzelner Methodenschritte erforderlich.

Buchüberschrift 1,1 - 2

A : Rahmenerzählung I: Die Not von Tobit und Sara und Gottes Plan
1,3 - 3,17*

B : Die Werbung und Beauftragung eines Reisegefährten
4,1 - 5,17*

C : Die Reise von Ninive nach Ekbatana
6,1 - 7,8*

D : Die Heirat des Tobias in Ekbatana
7,9 - 8,19*

C': Die Reise von Ekbatana nach Ninive
1o,8 - 11,18*

B': Die Entlohnung und Verabschiedung des Reisegefährten
12,1 - 22*

A': Rahmenerzählung II: Das Testament des Tobit und die Erfüllung des Lebens von Tobit und Tobias
14,2 - 14*

Dieser Aufbau läßt erkennen, daß die jeweils angesetzten Spannungsbögen durchgehalten und aufgelöst werden. Ebenso erhalten einzelne Erzählzüge in der Regel ihre Entsprechung und Weiterführung. Die bei verhältnismäßig knappem Erzählstil um Anschaulichkeit bemühte Darstellung geht zielstrebig und ohne ausmalende Elemente auf den erzählerischen Höhepunkt in 12,1-22* zu. Erzählkorpus und Rahmenerzählung gehen bruchlos ineinander über und bilden eine Einheit. Ebenso gehört die Buchüberschrift als integrativer Bestandteil zur Erzählung. Eine wichtige Rolle bei der Integration des Erzählstoffes spielen die zugrundeliegenden literarischen Schemata. Da das in der Rahmenerzählung I 1,3-3,17* angelegte Schema: Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jahwes [379] in seinem letzten Element nur angesagt ist, muß die gesamte Binnenerzählung 4,1-12,22* als Ausführung der Hilfe Jahwes gelten (s. 12,22). Andererseits ist die Rahmenerzählung II 14,2-14* durch die literarische Gattung des Testamentes eng mit der Gesamterzählung verwoben [38o] und sammelt sie wie in einem Brennpunkt ein. Somit liegen die "geistigen Höhepunkte" jeweils in der Rahmenerzählung (3,16f; 14,9), während die "Erzählhöhepunkte" vorwiegend in der Binnenerzählung liegen [381]. Gerade die Korrespondenz der Teile der Rahmenerzählung gibt wichtige Hinweise für die

379 S. dazu oben Anm. 1o4.

38o S. dazu oben Anm. 368.

Antwort auf die Frage nach der Intention des Buches. Erfülltes Leben als Antithese zum Tiefpunkt der Not ist die Frucht eines Zusammenspiels von treuem solidarischen Handeln des Menschen und Jahwes rettender Hilfe. Eine Mittlerfunktion haben dabei jeweils die Gebete, die die Tief-, Wende- und Höhepunkte der Erzählung markieren. Während genau bis zur Mitte des Buches die Bittgebete (s. 3,1-6*.11-15; 8,4-7*) den Erzählduktus bestimmen, sind in der zweiten Buchhälfte die Eulogien (s. 8,15-17*; 11,14-17*; Vgl. 1o,14; 12,22) dominant.
Tod und Leben des jüdischen Menschen in der Diaspora entscheiden sich an der Praxis der ἐλεημοσύναι mit ihren vielfältigen Implikationen.

3. *Zur Form- und Gattungskritik*

Wichtige Vorbedingungen für die Form- und Gattungskritik [382] der Tobiterzählung sind bereits durch den bisherigen Gang der Untersuchung erfüllt. Durch die literarkritische Analyse ist ein einheitlicher Text freigelegt worden, der sich den weiteren Interpretationsschritten reibungslos stellen kann. Die stilistische Gestalt dieses Erzähltextes konnte herausgearbeitet werden. Hinweise z.B. auf die entscheidenden Stilfiguren, auf Leitworte, die Verbindung von Rede und Handlung usw. zeigen, wie die Erzählung stilistisch durchgeformt ist und durch ihre individuelle Gestalt die Aussage attraktiv darbieten kann. Daß sie sorgfältig angelegt und durchgeplant ist und dabei innere und äußere Struktur korrespondieren, hat sich z.B. durch die Beschreibung der konzentrischen Anordnung im einzelnen und insgesamt, der Kontraste, der Aufteilung in Rahmen und Kern als den Hauptcharakteristika der typischen Gestalt dieser Erzählung herausgeschält.
Damit ist jedoch noch nicht die Intention der Tobiterzählung voll erfaßt. Sie läßt sich klarer bestimmen in der Zuordnung der spezifischen Form des Erzähltextes zu einer Textgattung. Dieses Verfahren muß sich auf eine präzise herausgearbeitete Textstruktur stützen können [383]. Deswegen sollen die bisher herausgefundenen Daten umformuliert und in einer neuen Aufreihung in eine Synthese gebracht werden. Dabei sind die gefundenen Strukturen keines-

---

381 Vgl. zum Problem LÄMMERT, Bauformen 89ff.

382 Zum methodischen Verfahren s. ZENGER, Beispiel 118-134; FOHRER, Exegese 81-99.

383 S. FOHRER, Exegese 9o.

wegs als Ornamente zu betrachten, sondern sie gelten als konstitutive Elemente zum Verstehen der Form dieser Erzählung. Erst wenn so das innere Funktionieren des Textes im Abhorchen und Ernstnehmen dessen, was er selber mitteilt, beschrieben ist, läßt sich die Gattung bestimmen.

3.1 *Zur Formkritik*

3.11 *Die Buchüberschrift 1,1 - 2*

Die Buchüberschrift nimmt den ersten Kontakt mit dem Leser auf. Sie weckt seine Erwartung und umreißt deren Horizont. So hängt von ihr schon ab, ob sie die ganze Aufmerksamkeit des Lesers einfangen und in die beabsichtigte Richtung lenken kann [384]. Das geschieht oft dadurch, daß die Oberschrift auf den ersten Blick ungewöhnliche Verbindungen darbietet, also überraschende Gegensätze konstruiert [385]. Darin wird sowohl die Erwartung des Lesers provoziert als auch das Thema angedeutet oder schon vorweggenommen. In der Oberschrift des Tobitbuches (1,1-2) geht es um eine vielfach herausgehobene Person in einer besonderen Situation.

Die Person wird durch drei Faktoren näher gekennzeichnet. Zunächst ist sie durch den Buchtitel [386] als bedeutsame Persönlichkeit hingestellt, von der zu schreiben sich lohnt und sogar notwendig ist, denn sie läßt sich in die Tradition der Großen des Volkes Israel einordnen, über die allein solche Schriften existieren. Schließlich läßt der Titel eine fundierte, an der realen Geschichte orientierte Darstellung des Lebens dieses Menschen Tobit erwarten. Eine zweite Kennzeichnung geschieht durch eben diesen Namen [387] selbst, der vermutlich schon ein theologisches Programm enthält, - in Verbindung mit der Situation der Diaspora sich sogar als Verheißung erweist. Wichtig ist die Anfangsstellung des Namens.Dadurch wird dieser Aspekt gleich zu Beginn herausgehoben. Die dritte Bestimmung der Person läuft über die Be-

---

384 E. GÜLICH, Ansätze zu einer kommunikationsorientieren Erzähltextanalyse - am Beispiel mündlicher und schriftlicher Erzähltexte, in: W. Haubrichs (Hrsg.), Erzählforschung 1, LiLi, Beih. 4, Göttingen 1976, 224-256.234f zählt die Überschrift z.B. zu den "meta-narrativen" Sätzen eines Erzähltextes, von denen das Gelingen der Kommunikation zwischen dem Erzähltext und dem Leser abhängt.

385 Vgl. dazu: H. PRANG, Formprobleme der Novelleninterpretation, in: Hüter der Sprache. Perspektiven der deutschen Literatur, München 1959, 19-38.21-24.

386 S. dazu als Hintergrund Anm. 3 zu Tob 1,1.

387 S. dazu Anm. 4 zu Tob 1,1; vgl. ferner: PRANG, Formprobleme 23.

schreibung seiner genealogischen und geographischen Herkunft, die ihn als paradigmatische, im Zentrum des Volkes Israel verankerte Gestalt erscheinen läßt. Bei Tobit geht es dementsprechend nicht um ein Amt und eine davon abzuleitende Funktion, die ihn in den Blickpunkt rücken, sondern um seine Existenz mit der Verwurzelung im Volk Israel und um sein gelebtes Leben. Gerade seine Herkunft legt nahe, an seine Bedeutsamkeit für und seine Ausstrahlung auf das ganze Volk Israel zu denken. Die solchermaßen angekündigte Darstellung der Person insinuiert also eine Art "Lebenssumme" des Tobit, wobei dem Erzähler freilich unbenommen ist, Schwerpunkte nach seiner Auswahl zu setzen. Wohl wird durch diese Form der Bogen der Erzählung mitbestimmt: Der Tod des Tobit läßt sich schon von der Oberschrift her als Abschluß des Erzähltextes vermuten.
Ein einschneidendes Ereignis im Leben der Hauptperson Tobit bedeutet das Exil. Es bezeichnet die neue unausweichliche und permanente Situation, die für die Erzählung bedeutsam wird. Sie fängt durch die implizierte Zwangsverschleppung den krassen Gegensatz zum Ursprung des Tobit ein. Jedoch bildet sie eine Folie für die gesamte Erzählung. Insofern ist sie nicht nur vorausgesetzt, sondern offenbar auch akzeptiert und integriert. Daß gerade die Deportation Nordisraels angesprochen ist, verleiht der Erzählung von vornherein einen besonderen Akzent. Denn gerade weil die nach der Eroberung und Auflösung des Nordreiches entstandene Diaspora der nordisraelitischen Stämme aus dem Blickfeld der Geschichte verschwunden ist [388], gibt sie ein Beispiel für die Gefährlichkeit der Diaspora und damit der Bedrohung des Volkes Israel. Um so mehr richtet sich der Blick auf den in dieser Diaspora lebenden "wahren Israeliten". Allein durch die Grundgegebenheiten von Herkunft und gegenwärtiger Situation wird sein Leben notwendig zu einer Bewährung. Ob und wie er sie besteht, legt sich als Frage nahe, die den entscheidenden Punkt markiert. Denn die Existenz Israels hängt jetzt nicht mehr ab von den Königen, sondern sie basiert in der neuen Situation der Diaspora auf Männern wie Tobit. Sie wären somit die legitimen und erforderlichen Nachfolger der Könige.
Somit erweist sich die Buchüberschrift als ein komplexes Gebilde. Sie läßt eine Erzählung erwarten, in der eine paradigmatische Person des Volkes Israel sich in der Situation der Diaspora bewährt. Dahinter verbirgt sich

388 Vgl. dazu: A. GUNNEWEG, Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart [2]1976, 1o5, der geradezu klassisch formuliert: "Die 733 und 722/21 Deportierten starben den Völkervermischungstod und verschwanden als eigenständige Größe von der weltgeschichtlichen Bühne".

der Anspruch, die für die Existenz Israels insgesamt effizienten Kennzeichen des wahren Diasporaisraeliten zu beschreiben und zu begründen. Eine Spannung der Erzählung liegt dabei zwischen der vorgegebenen geschichtlichen Orientierung einerseits und der paradigmatischen Darstellung andererseits. Die Buchüberschrift gibt die Frage auf, wie die Form der nachfolgenden Erzählung die genannte Spannung auffängt und dem erhobenen Anspruch gerecht wird.

3.12 *Die Rahmenerzählung I 1,3 - 3,17**

Der Einsatzpunkt der Erzählung liegt in dem Abschnitt 1,3-14*. Er kann als 'Exposition' bzw. 'Orientierung' [389] gelten, da er die grundlegenden Informationen über die bereits in der Buchüberschrift vorgestellte Hauptperson und den Ort der Handlung bietet, und zwar in der Form eines gedrängten, zeitraffenden Überblicks. Dabei gerät die Hauptperson Tobit in ihren wesentlichen Charaktermerkmalen, mit ihrer Familie und ihrem Beruf als den Grundpfeilern ihres Lebens in den Blick. Da das Leben des Tobit mit seinen konkreten Entscheidungen einem speziellen Tun Gottes korrespondiert, ist anzunehmen, daß das einlinig positive Verhalten auf Gott hin zielgerichtet ist, also im Willen Gottes gründet. In der Darstellung geht es deswegen deutlich nicht um historische Sachverhalte oder um eine primär historische Situierung der Hauptperson, sondern es geht um ihren Tugenderweis. Die Entsprechung von Tugenderweis und Tugendbestätigung bzw. von Tun und Ergehen zeigt das Bild einer ungestörten Ordnung, an der Mensch und Gott jeweils ihren Anteil haben. Das Tun Gottes weckt die Erwartung, daß diese Ordnung aufgrund der Überlegenheit des göttlichen Tuns konstant bleiben wird, wenn freilich die Bedingung von seiten des Menschen ebenso konstant erfüllt wird. Eine Krise wird sich dann ergeben, wenn ein Partner seinen Anteil vorenthält.
Genau in diese Situation führt der Abschnitt 2,1-1o*: Aus der ungestörten Ordnung wird eine empfindlich gestörte Ordnung! Dieser Wechsel zeigt sich zunächst im Tempo der Erzählung, da sich an die Stelle des Zeitraffers eher die Zeitlupe schiebt. Er ist aber auch im Rahmen des Abschnitts zugespitzt eingefangen. Und zwar steht das Pfingsfest mit seiner Atmosphäre der Freude (2,1) [39o] in offenbar bewußtem Kontrast zu der Not der Erblin-

---

389 S. dazu: GÜLICH, Erzählanalyse 25of.

39o Hier handelt es sich um einen typischen Zug, der in die Komplikation hineingehört. Die Erzählung "schildert im weiteren Verlauf das plötz-

dung (2,1o), deren Schwere dadurch noch gesteigert wird, daß eine Hilfe durch die Ärzte unvorstellbar geworden ist. Diese Not ist die unmittelbare Folge vom gleichbleibenden unbedingten Gehorsam des Tobit gegenüber dem Willen Gottes, d.h. gerade aufgrund seiner treu durchgehaltenen Praxis der ἐλεημοσύναι gerät Tobit in die Not. Ihre Verschärfung liegt primär darin, daß Gottes Tun jetzt - anders als in 1,13 - ausbleibt! Die Not wird zur Ausweglosigkeit. Damit erweist sich dieser Abschnitt als die 'Komplikation' [391], die schon in die Bewährung für die Hauptperson hineinführt. An ihrem Höhepunkt wird die Komplikation in unmittelbarem Anschluß weitergeführt und in dem Bittgebet Tobits 3,1-6* als dem "Protagonistenkommentar" verstärkt. Durch ihn erfährt die Komplikation eine unerhörte Akzentuierung. Das Gebet gibt Einblick in die Verfassung der Hauptperson. Daß das Gebet als "Bittgebet" bestimmt werden kann [392], hat Auswirkungen auf den weiteren Verlauf der Erzählung. Denn so ist es der mögliche Beginn einer Situationsveränderung und die Vorbereitung eines Wendepunktes, insofern der Beter Tobit seinen Gott um mittelbare Hilfe bittet und ihn zu einer Entscheidung drängt, deren Modalitäten ihm ganz überlassen werden. Trotzdem ist völlig offengelassen, wie die Erzählung weitergeht. In der Hinwendung zu Gott liegt ein erster Bewährungsschritt für Tobit. Zwar formuliert er seine eigene Hilflosigkeit und tiefe Resignation in der Todesbitte (3,6). Die Struktur des Gebetes aber legt auch deutlich die Bitte um das helfende Eingreifen Gottes offen, so daß bei aller Ungewißheit ein Hoffnungsschimmer verbleibt. Durch die Verbindung von 2,1-1o* und 3,1-6* erreicht dieser Block einen vergleichbaren Abschluß wie 1,3-14*. Während dort vom ausdrücklichen Eingreifen Jahwes die Rede ist, ist hier die Erwartung an ihn ausgesprochen, daß er nach dem bisherigen Ausbleiben seiner Reaktion jetzt helfend eingreife. Damit drängt die Erzählung auf eine rasche Fortsetzung, bei der Gott handelnd eingreift [393].

---

liche ... Hereinbrechen eines Unglücks. Im Vergleich dazu schildert die Anfangssituation oft eine Atmosphäre ausgesprochenen Wohlergehens und Glücks ..." (V. PROPP, Morphologie des Märchens, stw 131, Frankfurt 1975, 32).

391 S. dazu: GÜLICH, Erzählanalyse 25of.

392 Vgl. die Gattungsbestimmung zu 3,1-6*.

393 Im Überblick über die bisherige Erzählung zeigen sich zwei zum Verständnis hilfreiche Elemente:
1. In jedem der drei Abschnitte 1,3-14*; 2,1-1o*; 3,1-6*, also dreimal wird eine Konkretion der in 1,3* bezeichneten Grundhaltung des Tobit geboten: in der Stammesheirat, in der Sorge um den Stammesgenossen, im Gebet. Gerade im Vergleich mit 14,2.11a (= 1oo Jahre) läßt sich die Vermutung untermauern, daß die dreifache Nennung des Tugenderweises

Genau an diesem Punkt aber bricht die Erzählung ab und schwenkt in eine völlig andere Richtung um. Sie berichtet nicht von einer Reaktion Gottes, sondern präsentiert eine neue Hauptperson an einem neuen Schauplatz.

Im Abschnitt 3,7-1o begegnet erneut ein Teiltext 'Komplikation', in dessen Anfang (3,7a) exponierende Elemente hineinverwoben sind. Hauptperson in diesem komprimierten Text ist die junge Frau Sara in Ekbatana, deren Ausgangsunglück in der durch einen Dämon heraufgeführten Ehelosigkeit besteht. Dieses Unglück wird durch eine Verfluchung von Seiten der Mägde ihres Vaters noch gesteigert. Dadurch gerät Sara in die Verzweiflung, so daß sie Selbstmord begehen will. Sie findet jedoch in der Absage an diesen Plan und im Gebet schrittweise zum Gehorsam gegenüber Jahwe hin und dokumentiert darin ihre Bewährung. Ihr Bittgebet (3,11-15), das wiederum den Protagonistenkommentar darstellt und den Höhepunkt der Komplikation intensiviert, zeigt die Intensität, mit der Sara,wie schon Tobit zuvor, ihre Jahwetreue lebt. Ihr Bittgebet an Jahwe ist ebenfalls zweipolig angelegt: Neben dem kompromißlosen Todeswunsch (3,13) als einem Rückfall in die Resignation von der Qualität des Suizidplanes steht die Reihe von Bitten (3,15b), die die Erwartung und die Aussicht auf Rettung offenhält. Damit ist zum zweitenmal eine Antwort Jahwes herausgefordert.
An diesem Punkt legt sich ein erster Vergleich der bisherigen, in 3,7 zunächst noch locker miteinander verklammerten Erzählstränge nahe. Denn hier ergeben sich möglicherweise schon wichtige Anhaltspunkte für die Gattungsbestimmung.
Auffällig ist die ausdrückliche und ausführliche Zweisträngigkeit der Erzählung bis zu diesem Punkt! Innerhalb der Selbständigkeit der beiden Erzählstränge gibt es jedoch eine Reihe von parallelen Elementen, ohne daß damit von vornherein ein Übergewicht oder eine Abhängigkeit des einen oder anderen Erzählstranges behauptet wäre. Zunächst springt unter den parallelen Elementen die strukturelle Verwandtschaft der Erzählstränge ins Auge.

---

im Sinne der Zahlensymbolik verstanden sein will, es sich hier also um einen Hinweis auf die ununterbrochene und umfassende Haltung des Gehorsams gegenüber Gottes Willen bei Tobit handelt.
2. Auffällig ist weiter, daß der Teiltext 'Komplikation' ca. die doppelte Textmenge des Teiltextes 'Orientierung' umfaßt. Diese Tatsache veranschaulicht das Gewicht der gestörten Ordnung gegenüber der ungestörten Ordnung in 1,3-14*. Dieses Verhältnis demonstriert den fundamentalen Einbruch und die totale Bedrohung des Tobit und ist somit in Kombination mit seiner Gehorsamshaltung als Bewährung ersten Grades zu werten. Dieser Sachverhalt ist nicht explizit genannt, sondern verschleiert dargestellt. Damit erhöht sich der Reiz der Erzählung.

Der ausführlichen Exposition im ersten Strang stehen zwar nur exponierende Elemente im zweiten Strang gegenüber, die zudem noch in die Komplikation eingewoben sind [394]. Dafür aber weisen die Blöcke der Komplikation einschließlich der Bittgebete jeweils die gleiche Struktur auf. Da sie dicht aufeinander folgen, prägt sich diese Struktur leicht ein. Für die Parallelen ergibt sich folgendes Bild:

1. Sowohl Tobit als auch Sara leben im Ausland, in der Diaspora. Sie artikulieren beide in ihren Gebeten die Härte dieser Situation (s. 3,4.15), in Ninive oder Ekbatana leben zu müssen. Die Trennung vom Heimatland bedeutet also schon Not. Wichtig ist, daß sie in zwei verschiedenen Ländern, in Assyrien (s. 1,3) und Medien (s. 3,7) in beträchtlicher Entfernung voneinander leben.
2. Jeder Erzählstrang ist auf eine einzige Hauptfigur ausgerichtet, die jeweils eine Größe sui generis ist, also eigenes Gewicht und eigenes Profil gewinnt. Dabei ist von Bedeutung, daß es sich um eine männliche und um eine weibliche Person handelt, die mindestens aufgrund der strukturellen Verwandtschaft der Erzählstränge in Verbindung zueinander gebracht werden müssen.
3. Jede dieser Personen ist eingebettet in eine Familie, deren Konstellation jeweils übereinstimmt: je ein Elternpaar mit einem einzigen Kind! Unterschiede betreffen wohl das Geschlecht des Einzelkindes und die Generation der Hauptpersonen, damit auch ihre Stellung in der Familie.
4. Aus jeder Generation und dazu aus jedem Geschlecht ist ein Mitglied dieser Familien in eine aktuelle bedrohliche Notsituation geraten, die ihre Ursachen je außerhalb der betreffenden Hauptpersonen und in nichtmenschlichen Wesen (Vögel; Dämon) hat. Differenzen bestehen hinsichtlich der Einführung dieser Not: Während bei Tobit der Werdeprozeß seiner Erblindung beschrieben ist, wird die Not der Ehelosigkeit bei Sara schon vorausgesetzt.
5. Diese Not wird im Verlauf der Erzählung durch Menschen noch gesteigert: für Tobit durch die Ohnmacht der Ärzte, für Sara durch die Verfluchung seitens der Mägde.
6. Die Spontanreaktion beider Hauptpersonen besteht in dem Todeswunsch. Daraus erhellt die Schwere der Not. Hinsichtlich des Todeswunsches gibt es zwischen Tobit und Sara Abstufungen und Unterschiede in der Plazierung vor und im Bittgebet.
7. Beide Hauptpersonen wenden sich in einem Bittgebet an Jahwe. Beide geben darin ihre Rolle als Haupthandlungsträger an Jahwe ab (s. 3,6.15 die Verbform ἐπίταξον) und erwarten von ihm die entscheidende Initiative.
8. Mit dem Bittgebet sind beide Hauptpersonen schon im Prozeß der Bewährung. Für sie geht es um's Überleben, obgleich sie mit ihren Möglichkeiten am Ende sind. Für beide besteht Unsicherheit im Blick auf ihre Zukunft.

Gerade durch diese parallelen Elemente wird die Eigenständigkeit vor allem auch der Sara nachhaltig herausgestellt. Um so mehr kann sie zu einer echten Beziehungsfigur werden.

---

394 Die ausführliche Exposition des ersten Strangs bietet die größeren Möglichkeiten zur Identifikation für den Leser. Damit ist auch noch einmal herausgestellt, daß Tobit die Hauptperson der Erzählung ist.

Von der Tatsache der festen Einbindung der Hauptpersonen in die jeweiligen Familien und der Betonung der Familien her läßt sich sodann schon vorsichtig behaupten: Es geht in der Erzählung nicht nur um eine Privatsache von Tobit und Sara! Es geht zunächst mindestens auch um den Bestand der Familien! Damit aber ist die soziologische Situation Israels in der Diaspora angesprochen [395]. Sie hat sich gegenüber der Königszeit drastisch verschoben. Die Grundlage des Volkes ist jetzt die Familie geworden. Ihre intakte und funktionierende Existenz ist die Basis des "Volkes Israel", das jetzt unter den neuen Bedingungen einen anderen Charakter erhält, ein Volk neuer Art wird. Seine Überlebensfragen entscheiden sich primär in den verstreut lebenden Familien, deren Verbundenheit untereinander und nochmalige Organisation zu kleineren Verbänden der Gefahr der Auflösung entgegenwirken können. "Familie" in der Situation der Diaspora verweist, insofern der Rahmen der Familie überstiegen wird, immer schon auf das "Volk Israel". Umgekehrt läßt sich dann auch schon sagen: Ist die Existenz der Familien bedroht, ist auch indirekt das Volk gefährdet. Damit aber läßt sich eine erste Antwort auf die Frage geben, warum der Erzähler in 3,7 plötzlich auf einen neuen Erzählstrang umgeschwenkt ist. Er braucht die Parallelisierung von Tobit und Sara, um den Rahmen der reinen Familiengeschichte zu durchbrechen und in einer Art "Mehrfamiliengeschichte" die Dimension des Volkes zu erreichen. Nahtlos schließt sich an das Gebet der Sara die weitere Erzählung an. Und zwar wird hier nicht nur an den Sarastrang angeknüpft, sondern ebenfalls an den Tobitstrang. Die Vereinigung beider Erzählstränge wird hier vollzogen; das geschieht aber auf einer neuen, übergreifenden Ebene dadurch, daß Gott mit ins Spiel kommt. Sein Erhören der Gebete löst zunächst eine gewisse Spannung, da sowohl Tobit als auch Sara in ihrem bisherigen Tun bestätigt sind. Freilich führt diese Bestätigung zu einem neuen, jetzt aber für beide gemeinsamen Handlungsstrang mit neuen Akteuren, so daß eine Fortsetzung der Erzählung garantiert ist. Sowohl durch die Verbform ἐπίταξον (3,6.15) als auch durch die passivischen Verbformen in 3,16-17a scheidet Jahwe selbst als unmittelbarer Handlungsträger aus, nachdem Tobit und Sara in den Gebeten ja bereits ihre eigene Handlungsunfähigkeit bekundet hatten. Stattdessen

395 Vgl. dazu den Bericht über das Museum "Das Haus der Zerstreuung" in Tel-Aviv, das die Geschichte der Diaspora des jüdischen Volkes darstellt: A. WARSCHAWSKI, Das Haus der Zerstreuung, Judaica 1978, 1oo-1o3. An erster Stelle und als "die Grundlage des jüdischen Volkes" (1o1) wird in diesem Museum die Familie vorgestellt. - Diese Bedeutung der Familie spiegelt bereits die Anlage der Tobiterzählung wider.

treten - in 3,17a durch exponierende Elemente eingeführt - Rafael und in zweiter Linie Tobias als Hauptakteure für diesen Handlungsstrang auf, dessen Auflösung hier im Ergebnis bereits vorweggenommen ist. Somit ist der Abschnitt 3,16-17 als 'Auflösung' [396] zu bestimmen .

Neben der erkennbaren Funktion, die parallelen Stränge zu verklammern, bietet die Auflösung aber auch einen sachlichen Grund für die vorhergehende Parallelisierung. Und zwar ist die Spannung zwischen den Schicksalen Tobits und Saras geradezu notwendig, um die Komplikation nicht nur einlinig aufzulösen. Die jetzt gewählte Weise der Auflösung aber präzisiert darüberhinaus den bereits angedeuteten Horizont der Gesamterzählung. Denn die erzählerische Gestaltung mit ihren Formelementen läßt schon in deutlicherer Weise als bisher zu, die Richtung der Gattungsbestimmung festzulegen: Der Erzähltext in Kap. 1-3 läßt erkennen, daß sich eine paradigmatische Verschlingung von Familiengeschichten [397] vollziehen wird. In den angesprochenen Familien, die um ihr Überleben fürchten müssen, geht es nicht nur um wichtige Bestandteile des Volkes Israel, sondern es geht um Israel selbst. Gerade weil eine Einsträngigkeit in der Erzählung möglich wäre, ist die bewußt gestaltete Zweisträngigkeit auffällig.

Bestätigend dazu können verschiedene Daten noch in ihrer typischen Bedeutung gesehen und transparent gemacht werden:

1. Die beiden Hauptpersonen Tobit und Sara entstammen zwei verschiedenen Generationen, denen besonderes Interesse zukommt, da in ihrem gegenseitigen Verhältnis im Prozeß von Weitergabe der Erfahrung und Tradition und von Aufnahme neuer Impulse und Erfahrungen die Lebensbewältigung grundgelegt wird.
2. Die Tatsache, daß eine weibliche neben die männliche Hauptperson tritt, bedeutet, daß der Anspruch der Erzählung sich auf jeden Israeliten - primär dieser beiden Generationen - erstreckt. Es geht um den typisch-konkreten Israeliten, um die beispielhafte jüdische Existenz in der Diaspora.
3. Die Situation der skizzierten Familien zeigt, wie die Bewährung gerade diasporabedingt und in den verschiedenen Lebensbereichen gefordert ist: Die Bestattung eines toten Volksgenossen wäre im Heimatland ohne Hindernis und eine selbstverständliche Pflicht aller. Die Heirat nach den Bestimmungen der gläubigen Tradition ist anscheinend fast unmöglich geworden, da die Familien durch die Zwangsverschleppung dezimiert und die Verbindungen untereinander erschwert bzw. abgebrochen sind. Auf diese Weise ist die "Reinerhaltung" des Volkes zutiefst gefährdet.
4. Mit den beiden für Assyrien und Medien repräsentativ stehenden Städten Ninive und Ekbatana kann die gesamte Diaspora, d.h. in letzter Konsequenz jedes Land, in das Israeliten verschlagen sind, als Geltungsbereich dieser Erzählung angezielt werden.

---

396 S. GÜLICH, Erzählanalyse 25of.

397 Diese Formbeobachtungen haben Bedeutung für die Wahl und Beschreibung der Dimensionen der ἐλεημοσύναι als dem entscheidenden Kennzeichen des wahren Israeliten in der Diaspora. Vgl. dazu u. Teil II, Kap. III, 3.12.

5. Entscheidend ist die Kennzeichnung beider Hauptpersonen als "wahre Israeliten". Das heißt im Blick auf die bisher zutage getretene Problematik, daß die praktizierte Frömmigkeit in der Überlebensfrage die entscheidende Rolle spielt. Anpassung an die Umwelt, Aufgabe der eigenen Religion wäre der Tod Israels. In der Nachfolge von Tobit und Sara steht auch Tobias,der Sara nach dem Gesetz heiraten soll. Aufgrund dieser Bestimmung wird Sara durch ihn noch einmal in ihrer Eigenständigkeit aufgewertet. Beide sind als Einzelkinder in besonderer Weise aufeinander angewiesen und darin Träger der Zukunft.
6. In der Situation der Diaspora, die den Menschen trotz all seiner Anstrengungen immer neu und überraschend gefährdet, sichert Gott selbst durch sein helfendes Eingreifen das bedrohte Leben und bringt es zur Erfüllung.

Hier ist ein so weites und vielschichtiges Identifikationsfeld aufgewiesen, daß ein umfassender Zusammenhang aus der Erzählung selbst ersichtlich wird. Somit läßt sich schon jetzt von der Anlage der Erzählung her die Intention der Buchüberschrift überprüfen. Geht es zunächst um die Kennzeichnung einer Einzelperson, so zeigt die Struktur der Erzählung, daß diese Person in Beziehung und in lebendigem Austausch mit anderen Personen steht bzw. treten wird. Jede dieser Personen steht als Mitglied einer Familie als pars pro toto. Damit ist der Rahmen der Privatsphäre transzendiert. Die Ausstrahlung der Hauptperson betrifft letztlich ganz Israel, so daß wir es in der Tobiterzählung mit einer impliziten Israelerzählung zu tun haben, die die gegenwärtigen Lebensbedingungen und -möglichkeiten reflektiert[398].

398 Die Bezeichnung "Israelerzählung" ist überdeutlich. Sie wird in dieser Akzentuierung verwendet, um den Horizont der Erzählung zu verdeutlichen. Die Ausrichtung auf das Ganze ist immer gegeben, obwohl in der Grunderzählung der Terminus 'Israel' selbst ganz fehlt. Der Grund dieses Fehlens liegt wohl in der starken Veränderung, die die äußere Gestalt des Volkes Israels bis zur Unkenntlichkeit getroffen hat (s. dazu: R. MOSIS, Das Babylonische Exil in der Sicht christlicher Exegese, in: DERS. (Hrsg.), Exil-Diaspora-Rückkehr, Düsseldorf 1978, 55-77, bes. 63ff). Israel hat sich durch immer neue Exilserfahrungen noch nicht wieder zu einer einheitlichen Größe von normativem Charakter wiedergefunden. Aus der Tobiterzählung selbst läßt sich kaum eine Vorstellung, wer zu Israel gehört, entwickeln, wie es bei den unterschiedlichen Gruppierungen im Frühjudentum möglich ist (dazu s. vor allem: G. BAUMBACH, "Volk Gottes" im Frühjudentum. Eine Untersuchung der 'ekklesiologischen' Typen des Frühjudentums, in: Kairos 21 (1979) 3o-47). Dennoch sprechen etliche Beobachtungen für den Horizont 'Israel'.
1. Die Buchüberschrift 1,1-2 visiert im Anklang die Königszeit Israel an und ordnet implizit Tobit als einen für Israel Verantwortlichen ein (vgl. auch die Wahl des Testaments 14,2-11*). 2. Die durchgehende Zweisträngigkeit in der Struktur verweist auf die breite Anlage des Buches. 3. Neben der literarischen Form läßt auch die Gattung der Erzählung erwarten, daß es um mehr als eine Familiengeschichte geht. 4. Daß gerade Gen 24 als Vorlage des Buches gedient hat, bestätigt, daß jeweils die Geschichte der Kleinfamilie auf die Volksgeschichte ausgerichtet ist

Das für den Erzählfortgang entscheidende Merkmal von 3,16-17 ist der plötzliche Spannungsabbruch, die schlagartige Lösung der Spannung, die sich in beiden Erzählsträngen bisher aufgeladen hatte [399]. Die radikale Wende zum Guten übertrifft die Erwartungen bei weitem. Sie knüpft an die Bitten an, die der positiven Zukunft eine Möglichkeit offen lassen, so daß die Bitten im Nachhinein als Impulse zur Fortschreibung der Erzählung erscheinen. Mit der programmatischen Auflösung könnte die Erzählung als eine Art "Kurzgeschichte" zuende sein [4oo], wenn nicht das 'Wie' der Rettung ungeklärt wäre und der Leser dabei unbefriedigt bliebe. Genau hierin aber liegt eine weitere Funktion von 3,16-17. Die Verse vermitteln dem Leser eine Rettungs-

---

(s. unten Kap. II, 2). 5. Begegnet man in der Weisung zum solidarischen Handeln (14,9; vgl. 1,3/14,2) dem Hauptanliegen des Buches, so ergibt sich auch hier ein Verweis auf den größeren Rahmen 'Israel'. Denn das solidarische Handeln ist auf Gemeinschaftsformen bezogen, die in ihrer Gesamtheit das Volk Israel bilden. Es dient somit dem inneren Halt und der äußeren Gestalt Israels.

Eine Israel-Konzeption ist aus dem Buch Tobit nur vage zu greifen. Es lassen sich wohl zwei Merkmale des 'wahren Israeliten' nennen. Zu der Abstammung, die die völkisch-blutsmäßige Komponente betont und es so ermöglicht, Israel weltweit existieren zu lassen, kommt das Kriterium der religiösen Praxis, hier kondensiert auf das solidarische Handeln und das lobende Danksagen. Wichtige Fragen nach äußeren unterscheidenden Kennzeichen des Einzelnen, nach der Absetzung von anderen Religionen bzw. Ideologien, nach Möglichkeiten des Kultes, nach der Beurteilung anderer Völker, nach der politischen Stellung des "Volkes" oder einer Zuweisung von eigenem Land usw. werden nicht explizit gestellt. Das läßt vermuten, daß das Diaspora-Israel sich noch finden muß und kompetente Hilfe zur Existenzstärkung braucht. Aber es ist gewillt, sich aufzubauen.

399 Durch den Tobitstrang war der Leser gründlich provoziert und mit der Frage belastet worden, wie das anscheinend willkürliche Handeln Gottes, so wie es sich in der sorgsam konzipierten Textstruktur gezeigt hatte, möglich und gerechtfertigt sein kann. Diese Frage bewirkt eine einseitige Parteinahme für den Haupthandlungsträger Tobit. Da die Antwort von 3,16f in unmittelbarem Anschluß an 3,6 erzähltechnisch wie eine nur schwer zu verkraftende "kalte Dusche" wirken würde, kann man das Umschwenken der Erzählung in 3,7-15 im Sarastrang auch als retardierendes Moment verstehen. Denn dadurch bietet sich dem Leser die Möglichkeit, einmal seine Identifikation mit Tobit durch die strukturell gleiche Darstellung des Schicksals Saras zu vertiefen und darin einen gewissen Überblick zu gewinnen, zum anderen sich aber auch für die Weiterentwicklung der Erzählung zu öffnen.

4oo Dieser Terminus bezieht sich zunächst lediglich auf den Umfang der Erzählung und meint hier nicht die literaturwissenschaftliche Bestimmung von Kurzgeschichte.

gewißheit und einen Wissensvorsprung, weil er das 'Daß' der Rettung durch Gottes Eingreifen verbürgt weiß. Somit kann der Abschnitt aber die Spannung umorientieren auf das 'Wie' der Rettung, auf die schrittweise Einlösung der Rettungszusage. Diese Weise der Auflösung charakterisiert den Abschnitt 3, 16-17 als Wendepunkt der Erzählung [4o1]. Richtet sich aber von diesem Punkt aus die neu orientierte Spannung auf das 'Wie' der Rettung, ist eine didaktische Ausrichtung der Gesamterzählung gegeben, weil - neben dem Interesse an dem faktischen Geschehen - die Aufmerksamkeit sich den beteiligten Personen und deren Verhalten, den Mitteln der Auflösung sowie der Aussicht, daß die menschliche und göttliche Ebene zusammenwirken werden, zuwendet.

Eine wichtige Funktion kommt dem Vers 3,17b zu. Neben der Tatsache, daß er in Korrespondenz zu 3,7 Klammerfunktion besitzt und die Parallelisierung bestätigt, bewerkstelligt er jetzt den Wechsel des Handlungsschauplatzes. Da Ninive und Ekbatana unmittelbar nebeneinandergereiht werden, läßt sich an diesem Schritt die Verbindung der Hauptakteure veranschaulichen, auf die in 3,17a Rafael und Tobias schon ausgerichtet waren. Damit wird noch einmal geklärt, um wen es letztlich geht. Die Reihenfolge ist dabei nicht ohne Belang. Vers 3,17b erreicht zudem eine leichte Dehnung des Erzähltextes, die in der Zurücknahme des Erzählvorgriffes von 3,16.17a eine langsame Einstellung der Erzählung auf einen neuen Erzählschritt vollzieht und so mittelbar die 'Rafael- und Tobiasgeschichte' induziert, nachdem Tobit, Sara und Jahwe jeweils die Rolle des Haupthandlungsträgers abgegeben haben.

Ein weiterer Aspekt, der sich aus der Beobachtung des Wendepunktes ergibt, ist der: Die Erzählung wird an dieser Stelle in eine "Rahmenerzählung" [4o2] und in eine "Binnenerzählung" geteilt, wobei jeder Teil eine relative Eigenständigkeit bei aller gegenseitigen notwendigen Bezogenheit besitzt. Die dadurch noch einmal erhöhte Komplexität der Gesamterzählung spiegelt die schon in der Buchüberschrift angeklungene didaktische Absicht wider.

4o1 Die entscheidende Stellung von 3,16-17 in der Erzählung könnte auch durch eine gleichsam kontrollierende strukturale Erzähltextanalyse aufgewiesen werden, wie es die Motifem- und Aktantenanalyse der heutigen Textgestalt der Tobiterzählung (BA-Version) zeigt bei: M. FRITZEN-HILLEBRAND, Narrative Theologie im Buch Tobit. Möglichkeiten und Grenzen der strukturalen Erzählforschung (Schriftl. Hausarbeit für die Erste Philologische Staatsprüfung), Münster 1979.

4o2 Hier ist nicht der in der Novellenforschung übliche Begriff der Rahmenerzählung verwendet (vgl. dazu: GÜLICH, Erzählanalyse 239; B. VON WIESE, Novelle M 27, Stuttgart ^{6}1975, 1o), sondern ein pragmatisch-beschreibender im Gegensatz zur Binnenerzählung.

3.13 *Die Binnenerzählung 4,1 - 12,22**

Die zunächst noch heuristisch gekennzeichnete Binnenerzählung in unmittelbarem Anschluß an den Wendepunkt setzt mit Tobit als Handlungsträger ein und dokumentiert so die Kontinuität zur vorangehenden Rahmenerzählung. Allerdings dient die Handlung des Tobit dazu, seine zuvor im Gebet (3,1-6*) schon ausgedrückte Handlungsunfähigkeit zu bestätigen. Denn er wird zum Auftraggeber und setzt an seiner Stelle Tobias zum Hauptakteur ein. Als Sohn und durch die große Namensähnlichkeit bietet er sich an, zumal durch ihn das nachfolgende Geschehen in Verbindung zu Tobit bleibt! Mit dem Auftrag (5,3), der allein an Tobias erfolgt und nicht wiederholt wird, geht Tobit die Folgen der Not der Erblindung an (s. 4,21a), während er für seine eigentliche Not (s. 2,1o) keine Lösung sieht. Der Auftrag des Tobit an Tobias läuft aber genau in den göttlichen Plan hinein, das Zusammenspiel zwischen göttlicher und menschlicher Initiative hat begonnen. An diesem Punkt wird schon das Informationsgefälle zwischen Leser und Akteuren relevant. Im Gegensatz zu Tobias und Tobit wissen sie, wer der gefundene Reisebegleiter ist, der sich unter neuem, aber inhaltlich identischem Namen vorstellt. Sie kennen auch seinen besonderen Auftrag und übersehen so die Situation des Zusammenwirkens.
Mit der Anwerbung Rafaels sind - ohne daß die Beteiligten es ahnen - die Vorbedingungen geschaffen, die Not der Blindheit und der Ehelosigkeit zu beheben. Das "Wie" bleibt aufs Ganze gesehen auch jetzt im Dunkeln, wenngleich deutlich geworden ist, daß mit der Anwerbung Rafaels der erste Schritt auf dem Weg der Rettung getan ist. Sollte sich der Auftrag Rafaels ausführen lassen, so wäre der Auftrag Tobits an Tobias hinfällig geworden. Aus dieser Konkurrenzsituation erwächst ein Spannungsmoment für die nachfolgende Erzählung! Der Erfolg des Tobias bei der Suche des Reisebegleiters kann auf der Ebene der Akteure als bestandene Eignungsprobe für den größeren Auftrag, auf der Ebene der Leser bereits als Verheißung umfassender Rettung verstanden werden [4o3]. Die unmittelbare Ausführung von 3,16f wird in 4,1-5,17* zunächst verzögert. Damit trägt dieser Abschnitt nicht nur zur Beruhigung der Leser bei, er deutet auch an, daß die Binnenerzählung eher in Zeitdehnung und in geringerer Raffung dargestellt wird. Damit wird unterstrichen,

---

4o3 Vgl. dazu PROPP, Morphologie 84: "Der übernatürliche Helfer wird als Geschenk in die Handlung eingeschaltet".

daß dem "Weg" zur Rettung besondere Aufmerksamkeit gewidmet ist. Erst die Schlußnotiz 5,17 vom Aufbruch zur Reise läßt die Spannung mit der impliziten Frage steigen, ob die Reise wohl hindernisfrei verlaufen wird. An dieser Stelle ist ein Schauplatzwechsel vorbereitet, der erst am Ende der Binnenerzählung wieder rückgängig gemacht wird.

Die Reise beginnt prompt mit einem Hindernis (6,1-5). Folgte jetzt lediglich eine Anreihung von Fakten, würde die Spannung völlig absinken. In dem Hindernis, das in einem angreifenden Fisch besteht, klingt das Thema "Tod" wieder an. In der Gefährdung des Tobias durch den Fisch liegt die Gefährdung der ganzen Erzählung, d.h. des ganzen Rettungsplanes. An diesem seinem bisherigen Tiefpunkt erfährt Tobias aber die Hilfe des Rafael "von oben", die ihn zum eigenen Handeln befähigt, ihn die Gefahr bannen läßt und sogar die Mittel zur Heilung bereitstellt [4o4]. Daß das Zusammenspiel von Rafael und Tobias in Anweisung und gehorsamer Ausführung so reibungslos gelingt, bildet das Potential für eine Wiederholung dieses Musters, wobei jetzt durch die Ausführungsformel in 6,5 [4o5] deutlich wird, daß einerseits der Auftrag, den Rafael von Jahwe bekommen hat, sich verwirklicht und andererseits Tobias sich 'einspielt' auf diesen Auftrag und gleichsam blind gehorcht. Somit zeigt das Verhältnis dieser beiden Hauptakteure Bedeutung über das konkrete Ereignis hinaus. Denn die Erfahrung der rettenden Hilfe läßt die Zuversicht auf die Überwindung von weiteren möglichen Hindernissen wachsen. Freilich ist damit auch eine Kurskorrektur des Weges angezeigt.

Noch ist das Ziel des Weges nicht erkennbar. Erst der folgende Abschnitt 6,6-19* präzisiert seine Ausrichtung. Aus der Perspektive des Tobias wird ihm ein neues Hindernis auf dem Weg zugemutet, das wiederum seinen Tod bedeuten kann und gegen das er sich zunächst wehrt. Es besteht in dem Plan des Rafael, Tobias solle die von dem Dämon belagerte Sara heiraten, die seine Verwandte ist.

Die Konkurrenzsituation zwischen dem Auftrag des Tobit an Tobias und dem Jahwes an Rafael ist in der Argumentation der beiden jeweils abgeschattet, wobei - was den Reiz erhöht - die Synthese in der Berufung auf Tobit erreicht wird, so daß er der Bezugspunkt der Erzählung bleibt. Denn während

---

4o4 In diesem Zusammenhang und für den weiteren Verlauf ist die Aufzählung der Funktionen des Märchens, wie sie PROPP für das russische Volksmärchen erarbeitet hat, aufschlußreich, s. PROPP, Morphologie 31-66. Die Funktionen XII-XIV entsprechen in der Tobiterzählung dem Abschnitt 6,1-5. Die Analyse der Funktionsverteilung zeigt für diesen Abschnitt, daß der "feindlich gesonnene Schenker ... zum unfreiwilligen Helfer" wird (PROPP, Morphologie 81).

Tobias seine familiäre Situation in Erinnerung ruft und damit auf die Not seines Vaters hinweist, zu deren Behebung er ja die Reise angetreten hat, trifft er ebenso dessen Intention wie Rafael, der auf ein Gebot Tobits zurückgreift, das dieser selbst befolgt hat (vgl. 1,9). Damit aber kann er Tobias - indem er ihn auf diese Spur seines Vaters lenkt - in die Richtung des göttlichen Planes lenken. Den Ausschlag gibt die Tatsache, daß Rafael die Einwände des Tobias auffängt und sie durch eine neue Rettungsgewißheit beantwortet, die für den Leser im Schatten von 3,17a steht. Das "Wie" der Rettung angesichts des großen Hindernisses bleibt freilich auch jetzt bis zum nächsten Schritt offen. Entscheidend ist zunächst die gehorsame Einwilligung des Tobias und sein positives Engagement (6,19). Damit ist der Weg für die Verwirklichung eines Teils von Rafaels Plan frei. Die Bewältigung des ersten Hindernisses (6,1-5) erscheint als tragfähiges Fundament für die Realisierung seines Auftrags. Im Blick auf 3,16f verläuft er aber offenbar in umgekehrter Abfolge der Nennung.
Der Plan zur Heirat des Tobias, in den der Plan zur Rettung der Sara verschlungen ist, bekommt, nachdem er seinen Anfang genommen hat, sein Eigengewicht. Im ersten Schritt gelangt Tobias an den Aufenthaltsort der Sara [4o6] und klärt die verwandtschaftlichen Verhältnisse, die zur Heirat eine entscheidende Voraussetzung sind (7,1-8).
Der Heiratsvertrag als zweiter Schritt (7,9-14) nähert sich schon dem Punkt der Entscheidung. Tobias ist die vordergründig agierende Hauptperson, die Präsenz Rafaels in der Funktion des Brautwerbers ist hier wie eine Erinnerung an die Rettungsgewißheit angesichts des drohenden Todes.
Im dritten Schritt (8,1-9*) erfolgt auf dem Höhepunkt der Spannung der Zweikampf [4o7], und zwar in doppelter Ausführung. Zunächst greift Tobias mit Hilfe seines "Zaubermittels" den Dämon an. In 8,2 ist mit der Erinnerung des Tobias ein Einschnitt markiert, der sich als Wendepunkt erweist. Er wird von dem nachfolgenden eindeutigen Bittgebet (8,5-8*) kommentierend flankiert. Tobias demonstriert damit auffällig, daß er seine Wirkmöglichkeit völlig ausgeschöpft hat und von sich aus den Gang der Ereignisse nicht mehr steuern kann [4o8], sondern allein Gott überläßt. Er setzt seine vertrauende Bitte gegen den übermächtigen Dämon.

4o5 S. o. Anm. 148 zu 6,5.

4o6 Vgl. dazu die Funktion XVIff bei PROPP, Morphologie 53ff.

4o7 Vgl. dazu die Funktion XVIff bei PROPP, Morphologie 53ff.

4o8 S. auch hier wie schon 3,6.15 die Verbform ἐπίταξον.

Eingebettet in sein Tun ist der zweite Zweikampf zwischen dem Dämon und Rafael, der in Entsprechung zum Auftrag Jahwes (3,17a) auf einer anderen, für Tobias unsichtbaren Ebene stattfindet, dessen Wirksamkeit aber durch seine Mittelstellung ausgedrückt wird und als dem Gebet bereits vorhergehend dargestellt ist. Rafael ist der unsichtbare Helfer, der den Sieg sichert und den Mangel der Sara behebt [4o9]. Damit hat Rafael einen Teil seines Auftrags in genauer Entsprechung erfüllt. Dieses Ergebnis bleibt allerdings für Tobias vorerst unsichtbar. 8,9 ist ein Symbol der Rettung, das darauf hindeutet, daß für Tobias und Sara der Bann gebrochen ist. Der Leser erhält erneut einen Informationsvorsprung. Diese Anlage der Erzählung bietet aber die Möglichkeit, die Entdeckung der Mangelbehebung, d.h. der Rettung aus der Perspektive anderer Akteure zu erzählen, ohne daß sie freilich schon die ganze Wahrheit des Geschehens sehen könnten. Darin bleibt ein weiteres Spannungspotential verborgen (s. Kap. 12). Wohl bedeutet die Einbeziehung weiterer Akteure eine willkommene Verobjektivierung des Geschehenen.
Im nachfolgenden Abschnitt (8,1o-19*) richtet sich die ganze Aufmerksamkeit des Raguel auf Tobias, nicht auf Sara. Das zeigt, daß in diesem Ereignis Tobias der großen Bedrohung ausgesetzt war. Wie sehr Raguel hilflos ist und wie sehr sich darin widerspiegelt, daß der Vorgang der Rettung sich in seiner Tiefe dem menschlichen Erkenntnisvermögen entzieht, dadurch aber sowohl hoffnungerweckend als auch furchteinflößend ist, zeigt seine Delegation der Magd durch seine Frau Edna.Der Abschnitt kulminiert in der Nachricht der Magd, Tobias sei am Leben. Damit ist die Objektivität der Rettung gerade auf dem Hintergrund der Vorgeschichte besonders reizvoll herausgestellt. Die Rettung der Sara wird nicht ausdrücklich artikuliert; sie ist in der Rettung des Tobias miteingeschlossen. In der Feststellung der Rettung von außen liegt demnach ein Höhepunkt der Erzählung. Er wird in der Eulogie des Raguel, die auch Sara in die Rettung einbezieht, kommentiert und in seiner Tiefenstruktur offengelegt, die für den Leser aufgrund seines Informationsvorsprungs leichter zu vollziehen ist als für die Akteure selbst. In der Hochzeit nimmt die Rettung konkrete Gestalt an. Für Tobias ist ein hindernisreicher Wegabschnitt zuende, Rafael hat eine Hälfte seines Auftrags erfüllt. Es bleibt jedoch die Frage, wie sich die andere Hälfte zur Ausführung bringen läßt. Einen vorsichtigen Hinweis gibt die noch nicht wieder erwähnte und bislang ungebrauchte Fischgalle (6,4).

4o9 Vgl. dazu die Funktion XIX bei PROPP, Morphologie 55ff.

Der lange Aufenthalt (s. 8,19) nötigt Tobias zur raschen Rückkehr nach Ninive [41o]. Dabei spielt keine Rolle, daß er den Auftrag seines Vaters nicht erfüllt hat. Es geht ihm allein darum, daß seine Eltern ihn noch "sehen" (1o,8-14*). Mit diesem Stichwort ist die Not des Tobit wie auch der zweite Teil von Rafaels Auftrag angedeutet. Es fehlt aber jede Oberlegung des Tobias in dieser Richtung. Sein Erbe mag als Ersatz für das in Rages hinterlegte Geld gelten. Es läßt sich aber auch in dieser Frage keine Anspielung entdecken. Vor seinem Aufbruch schließt Tobias den vergangenen Wegabschnitt mit einem Lobpreis Gottes (1o,14a) ab. Ihm schreibt er das Gelingen der Reise zu. So kann sich alle Aufmerksamkeit auf den Rückweg konzentrieren. Der Platz, den unter formaler Betrachtung der Weg des Tobias bis hierher eingenommen hat, will noch ausgewertet werden: Er gibt ein Bild für die Mühe und Länge des Weges zur Rettung.
Angesichts der bisherigen Dominanz Rafaels meldet sich die Frage, wie er die Heilung des Tobit in Gang setzen wird.

Wie auf dem Hinweg (vgl. 6,11) ergreift Rafael auch auf dem Rückweg (11,1-15*) eine plötzliche Initiative (11,2). Er verweist auf die Situation Tobits. Von jetzt an wird die Erfüllung der zweiten Auftragshälfte ihr Eigengewicht bekommen. An eine mit diesem Hinweis verbundene Motivation zum Vorlaufen schließt Rafael die Weisung an Tobias an, die Fischgalle zur Hand zu nehmen [411]. Sie kann jetzt nur noch mit der Situation des Tobit in Verbindung gebracht werden. Dieses Reizwort "Fischgalle" führt zum Beginn des Reiseweges in 6,1-5 und damit auch implizit zum Fundament der Rettung in Ekbatana zurück. Leuchtet so einerseits unter der Bedingung des treuen Gehorsams von seiten des Tobias der gute Ausgang für Tobit auf, so zeigt sich andererseits die enge Verquickung der Heilungen. Sie stammen aus derselben Quelle. Auch der Vorgang weist bisher Parallelen auf: Tobias wird erneut befähigt, mit Hilfe des zuverlässigen Heilmittels die Not zu bekämpfen. Sein Ausruf im Verlauf des Vorgangs: "Hab' Mut, Vater!" (11,11b) markiert einen Wendepunkt, der durch die nachfolgende Eulogie des Tobit kommentiert und in seiner Wirkung als zweiter Höhepunkt (11,14b) ausgewiesen wird. Eben darin wird die Begründung des Tobias für seine eilige Abreise aus Ekbatana verifiziert: seine Mutter und auch sein Vater s e h e n ihn!

41o S. dazu die Funktion XX bei PROPP, Morphologie 57: "Der Rückweg vollzieht sich gewöhnlich in denselben Formen wie der Hinweg".

411 Vgl. dazu die Funktion XIVff bei PROPP, Morphologie 6o und den Tatbestand, daß der Rückweg häufig mit einer zweiten Funktionsreihe ähnlicher Art der des Hinweges verknüpft ist.

In diesem Heilungsprozeß fehlt das Moment der Auseinandersetzung, so daß der Erzählbogen eigentlich spannungsfrei bishin zur Auflösung verläuft. Die Erzählung dokumentiert deutlich, daß Rafael auch seinen zweiten Auftrag erfüllt hat. Tobit findet - wie schon Sara zuvor - wieder Anschluß an das Leben. Daß gerade diese beiden im Schlußabschnitt des Berichts vom Rückweg (11,16-18*) konfrontiert werden [412], ist eine gewollte Illustration der umfassenden Rettung: Tobit als Sehender, Sara als Schwiegertochter bzw. als Ehefrau. Der Plan Rafaels hat diese Szenerie geschickt vorbereitet. Durch die erneute Eulogie des Tobit ist auch der Weg der Sara dem Wirken Gottes zugeschrieben. So endet die Rettung beider Hauptpersonen im Lobpreis.

Die Reihenfolge von Notschilderung und Rettungszusage sowie der Heilungserzählungen ist konsequent chiastisch angeordnet. Die Erzählung setzt bei Tobit an (s. 1,3ff; 3,17a) und endet mit der Bestätigung der Heilung bei ihm (11,14). Sara's Notschilderung ist der des Tobit nachgeordnet, ihre Rettung bzw. Heilung jedoch der des Tobit vorgezogen. Entsprechend führt Rafael seinen Auftrag in umgekehrter Reihenfolge zum Empfang aus. Diese Situierung deutet den Kern vom Rahmen her, hebt also vor allem Tobit hervor. Daß in 11,16-18 Tobit und Sara gemeinsam auftreten, läßt die Konzentration der Rahmenerzählung auf beide Personen erneut nachdrücklich hervortreten (vgl. z.B. 3,17b). Sie könnten wieder eine Protagonistenrolle übernehmen. Ihrer Betonung entspricht nur, wenn Rafael und Tobias zum Ende des Weges ganz in den Hintergrund treten.
Mit der Heilung des Tobit ist auch der Anlaß für den Weg des Tobias entfallen, das in Rages deponierte Geld zu beschaffen (5,3). Deswegen kann dieses Motiv ganz verstummen. Im Nachhinein erweist es sich als Hilfsmotiv. In der erzählerischen Entwicklung ist der Auftrag Jahwes an Rafael dominant geworden, der Auftrag Tobits ist überflüssig geworden. Somit ist diese Konkurrenzsituation eindeutig geklärt.

Nachdem die Fragen um das "Wie" der Rettung, die Entscheidung in der Konkurrenzsituation der beiden Aufträge, die Bewältigung der todgefährlichen Hindernisse für Tobias und die Frage der Verbindung der beiden Hauptpersonen der Rahmenerzählung in zwei auf demselben Fundament aufruhenden Sequenzen in der Binnenerzählung bisher schrittweise beantwortet sind, bleiben neben

412 Vgl. das Herausgehen des Tobit an das Tor (11,16) im Kontrast zu seinem Herausstolpern vor der Heilung (11,1o).

dem uneingelösten Versprechen der Lohnzahlung (s. 5,15f) für den Leser noch zwei zentrale Fragen. Er wird aufgrund seines Informationsvorsprunges wissen wollen, ob und wie die Akteure Tobit und Tobias die Identität des Reisebegleiters Rafael/Asarja erfahren. Ferner wird er fragen, wie denn das Reizpotential, das in der Spannung zwischen den klaren Aussagen der Gebete zu Jahwe und der faktischen "Blindheit" der Akteure besteht, aufgelöst wird. Beide Fragen hängen untereinander eng zusammen.

Im Abschnitt 12,1-22* beantwortet Rafael selbst in den Vorgang der Entlohnung hinein, bei dem Tobit seinen wiedergewonnenen Anschluß an das Leben als Auftraggeber gegenüber Tobias dokumentiert, die vom Erzählduktus gestellte erste Frage nach seiner Identität im Rahmen der Epiphanieerzählung. Er offenbart sich Tobit und Tobias als Engel Gottes mit Namen Rafael [413]. Damit aber verweist er zugleich auf die ihn sendende Instanz Jahwe als den eigentlichen Urheber der Rettung. Diese implizite Aussage wird noch eigens thematisiert (s. 12,18). Damit hat Rafael selbst beide Fragen beantwortet. Er bestätigt die Wahrheit der Gebete und "heilt" gleichsam die dazu in Diskrepanz stehende "Blindheit" des Tobias (s. 12,3), so daß das Wirken des Engels jetzt als Hilfe Gottes enthüllt ist und erkannt werden kann. Soll es aber erkannt werden, muß es gezeigt werden. So hebt sich die Funktion der Epiphanieerzählung deutlich heraus. Das Sehen der Zusammenhänge mündet für Tobit und Tobias unmittelbar in den Lobpreis Gottes (12,22). Hier liegt der eigentliche Höhepunkt der gesamten Binnenerzählung, der die bisherigen, sich auf Teilbereiche beschränkenden Höhepunkte mit umfaßt.

In der Auskunft des Rafael (12,18) expliziert sich ein Basiselement des theologischen Programms, das bereits in der Buchüberschrift mit dem Namen 'Tobit' angeklungen war.

Im Blick auf 3,16f stellt sich die Frage, warum gerade Tobit und Tobias die Ansprechpartner des Rafael und die Jahwe Lobpreisenden sind und nicht vielmehr Tobit und Sara? - Die Wahl des Erzählers läßt sich dreifach begründen: 1. Zunächst sind Tobit und Tobias die Hauptakteure sowohl der bisherigen Rahmen- als auch der Binnenerzählung. Beide stehen als Vater und Sohn in engster Verbindung. Sowohl durch den Auftrag (5,3) als auch durch mannigfache Anspielungen im Verlauf der Reisegeschichte bleibt die Bezugnahme auf Tobit erhalten. Beide sind die herausragenden Personen. Mit ihnen setzt die Binnenerzählung ein, so daß auch ein kompositorischer Grund maßgebend sein dürfte. 2. Wie Sara in der Rahmenerzählung auf Tobit erzählerisch hingeordnet ist, so ist ihre Rettung in der Binnenerzählung durch Tobias, dem sie als Ehefrau zugeordnet wird, begründet und mit dessen eigener Rettung zu-

---

413 Die Einleitung der Epiphanieerzählung 12,6a weist sich als Wendepunkt aus.

tiefst verwoben. Ihr Eigenstand ist nicht so ausgeprägt wie der der männlichen Akteure (vgl. 8,8). Aufgrund der patriarchalischen Familienstruktur, in die sie freilich das weibliche Element betont hineinträgt, dürfte sie doch durch Tobias repräsentiert sein [414]. 3. Schließlich kommt Tobias als Traditionsträger, der die "wunderbaren Begebenheiten" (12,22) weitervermitteln kann, in Betracht. Dieser Aspekt, der durch das deutliche Patriarchenkolorit provoziert ist, würde bereits auf die Fortsetzung der Erzählung hintendieren.

In 12,22 ist die in 4,1 eröffnete Binnenerzählung zu Ende geführt. Für diesen Sachverhalt lassen sich einige positive Hinweise benennen: In 12,1-22* wird die in 3,16f vorweggenommene Rettung in der erzählerischen Gestaltung eingeholt, da die Frage nach dem "Wie" der Rettung mit all ihren Verästelungen nun restlos beantwortet ist. Weiterhin tritt Rafael von der 'Bühne' ab. Er ist nur in der eigentlichen, seine Sendung betreffenden Rettungserzählung präsent. Schließlich dient der Verweis auf die kompositionelle Anlage der Erzählung als bestätigendes Argument. Denn die deutlichen Entsprechungen zu 4,1-5,17* runden auch die Binnenerzählung ab.

Nun aber ist die Gesamterzählung noch nicht beendet. Denn der Buchtitel 1,1-2 läßt einen Erzählbogen bis zum Tod der Hauptperson Tobit erwarten. Wie immer die Fortsetzung aussieht, sie wird neben der stofflichen Ausgestaltung auch die formale Struktur der Zweisträngigkeit des ersten Teils der Rahmenerzählung berücksichtigen müssen.

3.14 *Die Rahmenerzählung II 14,2 - 14**

In der Fortsetzung der Erzählung (14,2-11*) ist die Ortsebene Ninive vorausgesetzt, wie die Anknüpfung an das Ereignis der Erblindung Tobits zeigt. Hierin liegt ein deutlicher Hinweis, daß der erste Teil der Rahmenerzählung 1,3-3,17* jetzt sein Pendant erhält. Mit der Angabe des Lebensalters zur Zeit der Erblindung ist die Feststellung von Tobits ungebrochenem Gehorsam gegenüber Jahwe trotz seines Unglücks verbunden. Über sie wölbt sich gleichsam ein Bogen zu einer weiteren Altersangabe, und zwar zum Zeitpunkt des Todes Tobits, so daß hier eine ungemein dichte Raffung vollzogen wird, die durch die symbolische Zahl hundert (1oo) als zu erschließende zeitliche Angabe des Zwischenraumes noch intensiviert wird. Innerhalb dieser Raffung setzt sich neben die Tugendbestätigung (14,2b) ein genau eingegrenzter Abschnitt, der für diesen Zusammenhang in unerhörter Dehnung in der

414 Aufgrund von z.B. Ri 13,3 gibt es kein traditionsgeschichtliches Argument dafür, daß Frauen von Epiphanien ausgeschlossen sein müssen.

Form des Testamentes der übergreifenden Zeitraffung gegenübertritt. Das Testament insgesamt ist zentriert auf eine Doppelweisung Tobits (14,9), die in Entsprechung zur Aussage über ihn (14,2b) formuliert ist. Adressat dieser Weisung ist Tobias. Entscheidend in dieser Konstellation aber ist das ausdrückliche Ziel der Weisung: sie will zum Wohlergehen verhelfen.

An dem seine letzten Worte sprechenden Tobit verdichtet sich das Patriarchenkolorit. Er erscheint zugleich als der Weise, der sich durch seine Erfahrung ausweisen kann und so legitimiert ist, selber Weg-weisungen [415] zu geben, die die Angabe eines Zieles einschließen, zumal der Inhalt der Weisung in deutlicher Obereinstimmung mit der Praxis seines Lebensweges steht, so daß Tobias und in ihm der Leser selbst verifizieren kann, was Tobit zum Gelingen des Lebens angibt, - wie nämlich gerade sein solidarisches Handeln ihn hingeführt hat zu einem geglückten und erfüllten Leben. Genau diese Praxis entspricht also offenbar dem Willen Gottes, wenn er in solcher Weise darauf antwortet.
Die weit und offen gefaßte Weisung, die aus der durch Erfahrung bewährten Weisheit Tobits erwachsen ist, bestimmt das Leben des Tobias (14,12-14). Indem er in der Fluchtlinie der Weisung seines Vaters sich um Konkretionen müht, wird ihm Wohlergehen und erfülltes Leben vielfältig zuteil. Sein Tod gleicht dem seines Vaters. Damit bestätigt sich die Wahrheit der Weisung nicht nur an Tobit selbst, sondern auch an Tobias, mindestens also in zwei Generationen. So gibt ihr Leben jeweils das Paradigma für die Zuverlässigkeit der Weisung ab und lädt zum vertrauenden Experiment in derselben Spur ein.
Auffällig ist in diesem stark gerafften letzten Abschnitt der erneute Ortswechsel nach Ekbatana. Damit ist rein formal betrachtet die Zweisträngigkeit des ersten Teils der Rahmenerzählung hinsichtlich des Ortes und der Familien auch im zweiten Teil der Rahmenerzählung gewährleistet. Sie ist mehrfach abgesichert durch parallele Elemente: durch die jeweilige Bestattung der Eltern, die nachdrücklich erwähnt wird; durch das doppelte Erbe des Tobias; durch das lange Leben sowohl des Tobit als auch des Tobias.
Die Besonderheit dieser Zweisträngigkeit in diesem Abschnitt liegt aber darin, daß sie erneut herausgearbeitet wird, obgleich die Binnenerzählung sie schon zu einer Einsträngigkeit umgewandelt hatte. Das kann nur bedeuten,

---

415 Zu dem bemerkenswerten Zusammenhang von Weg-geschichte und Weg-weisung s.u. 3.15.

daß die Zweisträngigkeit unbedingt gewollt ist. Wird auf diese Weise die Tobiasfamilie verlagert, so verlagert sich zugleich mit ihr auch das Erbe der Weg-weisung Tobits in die zweite Familie des Raguel an den zweiten Ort Ekbatana, so daß der ganze Familienverband und damit implizit das Volk Israel von der Kraft der ἐλεημοσύναι geprägt wird [416]. Die Tobiasfamilie lebt gleichsam zwei Leben (s. 14,12) und konkretisiert als Demonstration des gewonnenen neuen Lebens die Weisung des Tobit an zwei Orten. Auf diese Weise bedingen sich die Komplexität der Erzählung und die Darstellung des Wertes der ἐλεημοσύναι gegenseitig.
Wie in einer Sammellinse einfallendes Licht gebündelt wird, so konzentriert sich in 14,2-11* die gesamte Tobiterzählung. So trägt dieser Abschnitt das Gewicht (Achtergewicht). Von ihm her läßt sich die Kernaussage der Erzählung gestalten und die Funktion der Erzähleinheiten erhellen.

3.15 *Zum Fazit der Erzählung*

Zunächst läßt sich inhaltlich-thematisch das Fazit der Gesamterzählung ziehen: Wer trotz des Einbruchs von Unglück und Not das solidarische Handeln treu durchhält, dem wird ein erfülltes Leben geschenkt, oder anders: Die konsequent praktizierte Religion und das Wohlergehen verhalten sich zueinander wie Ursache und Wirkung. Die Vermittlungsinstanz für das Funktionieren dieses Zusammenhangs ist jedoch Gottes unverfügbarer, huldvoller Plan [417]. Deswegen sind alle untereinander verbundenen Hauptpersonen, insofern sie sich auf den Weg des wahren Israeliten eingelassen haben, in die Rettung einbezogen. Das aber heißt, daß solche paradigmatischen Gestalten die Existenz des Volkes Israel unter den neuen Bedingungen der Diaspora begründen bzw.geradezu garantieren. - Diese Aussage läßt sich an Tobits "Lebenssumme" ablesen. Eine Umkehrung der Aussage:"Wer nicht gottesfürchtig ist, wird im Unglück leben!" oder "Wer im Unglück lebt , ist nicht gottesfürchtig!" ist im Sinne der Erzählung nicht nur nicht zulässig, sondern sogar abgelehnt. Ihr geht es allein um die positiv gewendete Aussage.

Das Fazit ist nun auch unmittelbar leserbezogen dargeboten (s. 14,9). Neben der Tatsache der Weisung selbst einmal dadurch, daß die Stimmigkeit der Weisung an Tobit selbst nachprüfbar ist. Wer infolgedessen das Kennzeichen dieses bewährten Mannes in sein eigenes Leben übernimmt, der wird auf ein ähn-

416 Die Szenerie ist dadurch gut vorbereitet, daß sowohl Tobit als auch Anna tot sind und Tobias, nachdem er als einziges Kind die Kindespflichten erfüllt hat, jetzt die Kindespflichten seiner Frau Sara, die ebenfalls einziges Kind ihrer Eltern ist, übernehmen muß.

liches Ergebnis hoffen dürfen. Zum anderen gewinnt die Weisung des Tobit durch einen besonderen Umstand hohe Überzeugungskraft: Der unmittelbare Adressat dieser Weisung ist der Hauptakteur der Binnenerzählung als der eigentlichen Rettungserzählung, sein Sohn Tobias. D.h. der die Schritte zur Rettung wesentlich gesetzt bzw. erlebt hat, dem wird jetzt der große Zusammenhang erschlossen und als Erbe übertragen. Da er selber an der Rettung beteiligt war, kennt er die Begründung der an ihn gerichteten Weisung aus eigenem Erleben. Insofern ist ihm die Annahme der durch Erfahrung geläuterten Weisung erleichtert. Da in der Erzählung die Wirklichkeitsorientierung mehrfach betont ist, kann auch der Leser sich in Tobias wiederfinden. Auffällig ist, daß das Leben des Tobias selbst ungebrochen verläuft.

Auf diesem Hintergrund schälen sich das Ziel und die Funktion der Binnenerzählung deutlich heraus: Die Erzählung, wie die Rettung aus der Not sich vollzogen hat (4,1-12,22*),wird zur Begründung für die zentrale Weisung (14,9)! Sie bietet den unübersehbaren Hinweis, daß es dem Tobit in Wahrheit so ergangen ist, wie er es jetzt in seinem Testament als dem Fazit seines Lebens weitergeben möchte. Entscheidend ist zudem, daß in seine Rettung als dem Ausgangspunkt der Erzählung die Rettung verschiedener anderer Menschen eingewoben ist. So leistet die Binnenerzählung in Verbindung mit der Rahmenerzählung verstärkt Möglichkeiten zur Identifikation mit den Akteuren. Das macht außerdem die Begründung der Weisung einsichtiger und läßt sie eher als wahr akzeptieren. Ein Angebot zur Identifikation liegt darin, daß die Erzählung insgesamt keine problemlos funktionierende Welt darstellt, aus der dann deduktiv Verhaltensanweisungen gezogen werden könnten. Solche Darstellung würde dem menschlichen Erfahrungshorizont widersprechen. Vielmehr schafft die Erzählung über die bedrückenden menschlichen Lebenssituationen wie Unglück, Verzweiflung, angstvolle Sorge um das Leben angesichts unüberwindlich erscheinender Hindernisse und über die Tatsache langer, zu bewältigender Wege feste Beziehungen zu den Hauptakteuren: über die provozierenden Komplikationen zu Tobit und Sara, über die Rettungsgewißheit und den Wissensvorsprung zu dem unwissenden Tobias wie auch zu Rafael. Daß die Realität der Vorgänge nachdrücklich herausgestellt wird, soll dem Leser den Zugang erleichtern, das Mitgehen in der Erzählung ermöglichen und die Zustimmung zur abschließenden Weisung (14,9) fördern. Schließlich zeigt die ausgiebige Gestaltung dessen, was die Not wendet, ein vitales Interesse an der Zukunft, am Leben insgesamt, vor allem jedoch immer wieder an der Zukunft des Volkes Israel.

---

417 Vgl. z.B. die Namen Tobit, Rafael sowie 3,16f; 12,18!

Vom Abschluß der Erzählung wendet sich der Blick notwendig zu ihrem Anfang zurück. Spätestens an diesem Punkt wird die Frage akut, ob die Erzählung das Versprechen der Buchüberschrift eingehalten hat. Fünf Beobachtungen sollen eine Antwort erbringen.

1. Der Buchtitel hat die "Lebenssumme" einer paradigmatischen Persönlichkeit angekündigt. Da die Erzählung ihre didaktische Ausrichtung vor allem aufgrund der Plazierung der gesamten Binnenerzählung deutlich zu erkennen gibt und Tobit mit einem Testament, das mit einer Weisung als der Quintessenz des eigenen Lebens zunächst die Zukunft seiner Familie sichern will, abschließen läßt, ist die Korrespondenz zur Intention der Überschrift überdeutlich gegeben. Der Adressat der Abschiedsrede ist zwar eine konkrete, namentlich genannte Person; aufgrund der Vertrautheit mit ihm kann sich der Leser aber nach der langen Weggeschichte mit ihm identifizieren. Die Bedeutsamkeit dieses in seinen Schwerpunkten erzählten Lebens geht dann aber über seinen durch die bemessene Lebenszeit abgesteckten Rahmen hinaus. In das Leben dieses einen "wahren Israeliten" sind immer schon andere miteinbezogen. Sein Leben insgesamt bewährt sich in der Situation der Diaspora und ist es wert, erzählt und überliefert zu werden.

2. Daß es bei Tobits Leben nicht um ein Einzelschicksal um seiner selbst willen geht, sondern um seine Bedeutsamkeit für das Volk Israel, darauf hat die beziehungsreiche Buchüberschrift hingewiesen. Das bestätigt vollends die komplexe Struktur der Gesamterzählung. Für den ersten Teil der Rahmenerzählung konnte bereits aus der Zweisträngigkeit eine Art "Israelerzählung" [418] erschlossen werden, die sich freilich an Tobit orientiert. Im zweiten Teil der Rahmenerzählung ist diese Zweisträngigkeit erneuert, jedoch unter ganz veränderten Bedingungen, nachdem die Binnenerzählung eine Art Einsträngigkeit erreicht hat. Sie wird aber bewußt wieder gesprengt, gerade um den Radius zu veranschaulichen, den Tobits Leben erreicht. Tobit bleibt durchgehender Bezugspunkt sowohl für die Rahmen- als auch für die Binnenerzählung [419]. Die unterschiedlich eingesetzten Mittel von Raffung (vor allem in der Rahmenerzählung außer bei den Komplikationen und dem Testament) und Dehnung (neben den Komplikationen und dem Testament besonders in der Binnenerzählung bis auf die Reisenotizen u.ä.) verdeutlichen nachhaltig, daß es nicht um eine Biographie Tobits geht, sondern um die Schwerpunkte seines Lebens in Bezug zu seinen Familien - bzw. Volksangehörigen, d.h. zu "Israel". Darin zeigt sich, daß gerade die gewählte Form der Lebenssumme geeignet ist, auf einen größeren Horizont hin durchbrochen zu werden.
Ein weiteres Moment der Komplexität ist das intensive, langfristige Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Akteure in der Binnenerzählung, womit noch einmal zwei Ebenen miteinander verflochten werden. Gerade aber die Erkenntnis dieses Zusammenspiels, das die Zweisträngigkeit zusammengebunden hat, verursacht wiederum die Zweisträngigkeit des Schlusses, insofern die Rettung Bestätigung und neuer Impuls zu der weitreichenden Praxis des solidarischen Handelns ist. - Die Linie der Erzählung geht somit immer vom Einzelnen in Richtung Volk. Die Besonderheit der Tobiterzählung liegt in dieser Komplexität, die 'zu komplex' für ein Einzelschicksal ist und als Äquivalent das Volk Israel braucht. Gerade hier zeigt sich, daß die Strukturen nicht reine Ornamente sind, sondern eine bedeutsame Aussage beinhalten.

---

418 S. dazu oben Anm. 398.

419 S. z.B. 6,15; 7,4-5; 1o,9; 11,2.

3. In der Spannung zwischen der "Lebenssumme" eines einzelnen Menschen und der impliziten Israelerzählung geht es um die Bestimmung des Kennzeichens, das den wahren Israeliten in seiner Effiziens für das Volk Israel ausmacht. Es ist an Tobit abzulesen. Er bewährt sich in der Situation der Diaspora und darüberhinaus in der Situation der Not, die ihn an den Rand des Todes bringt, in die er sogar aufgrund seines vorbildlichen Verhaltens geraten ist. Sein entscheidendes Kennzeichen ist die Praxis der ἐλεημοσύναι als Inbegriff jeglicher religiösen Praxis [42o]. Sie liefert den Grund und Anknüpfungspunkt sowohl für das rettende Eingreifen Gottes als auch für das erfüllte Leben der Hauptakteure. Tobits Leben unter dieser Prägung ist paradigmatisch, effizient und maßgeblich für andere. Deswegen kann Tobit sein Leben mit einer Weisung beschließen, die sein eigenes hervorstechendes Kennzeichen zur Perspektive für andere macht. Reizvoll ist die Verbindung dieser durch die Erzählung verifizierten Weisung mit seiner und seines Sohnes Weg- und Lebensgeschichte. Sie zeigt, daß der Weg letztlich vom Ziel bestimmt ist. An diesem Ziel muß sich der Anteil des Menschen auf dem Weg orientieren. Er kann letztlich aber nur auf dem Weg erbracht werden. Daß er auf keinen Fall unterschlagen werden darf, wird gerade durch den langen, hindernisreichen Weg deutlich herausgehoben, hängen doch in letzter Konsequenz Leben und Tod von ihm ab, und also auch die Existenz Israels. Diese Verbindung von Weg und Weisung kann in den Situationen der Mut, in denen treue Praxis der ἐλεημοσύναι eine Last wird, Mut, Hoffnung und neue Initiative erwecken. Dieses sich von der Hauptperson Tobit her entwickelnde Kennzeichen des wahren Israeliten beantwortet umfassend die durch die Buchüberschrift geweckte Erwartung.

4. Die sich im Namen 'Tobit' in der Buchüberschrift bereits ankündigende theologische Programmatik wird in der Erzählung weiter ausgezogen. Und zwar ragen zwei Elemente an markanter Stelle heraus. Einmal das sich am Wendepunkt 3,16-17 komplettierende Schema: Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jahwes, das jegliche Initiative zur Rettung und die Rettung selbst Jahwe zuschreibt, dann aber vor allem auch die begründende Erklärung Rafaels in 12,18 im Rückblick auf die Rettungsgeschichte der Binnenerzählung innerhalb der Epiphanieerzählung. Gleichsam als Verleiblichung dieser Grundaussage erscheint Asarja/Rafael mit den gezielt gehaltvollen Namen. Er verweist allein schon durch seine Präsenz je auf den größeren Zusammenhang. So faltet auch in dieser Frage die Erzählung die Implikation der Buchüberschrift deutlich aus.

5. Eine letzte Beobachtung betrifft die in der Buchüberschrift aufgebaute Spannung zwischen der paradigmatischen Gestaltung der Hauptperson einerseits und der geschichtlichen Orientierung andererseits. Daß Tobit als diese paradigmatische Person in einem bestimmten größeren Kontext gezeichnet wird, wurde bereits festgestellt. Die geschichtlich-konkrete Orientierung der Gesamterzählung verwirklicht sich sowohl in der historischen und geographischen Zuordnung des Geschehens und der Darstellung der natürlichen Unglücks- (Vögel) und Heilquellen (Fisch) als auch in der unkomplizierten Einbeziehung je eines Dämons und Engels in zunächst undurchschaubare Vorgänge, in der doppelten Erzählperspektive bei der Schilderung des Rafael, in dem Bemühen, die Alltäglichkeit und Durchsichtigkeit des Geschehens zu betonen bishin zum Einsatz des literarischen Schemas: Not - Schrei - Hören - Hilfe, das in der Tradition Israels vor allem auch zur Deutung fundamentaler geschichtlicher Ereignisse herangezogen wird. Diese vielschichtige Spannung dient dem Anspruch des Buchtitels und damit der Erzählung insgesamt, für konkretes ge-

---

42o S. dazu Teil II, Kap. III, 3.12.

schichtliches Leben des Israeliten in der Diaspora relevant zu sein. Deswegen wird der rein geschichtliche Rahmen - allein auch schon durch die unstimmige historische Einzelangabe in 1,2 - überstiegen und lehrhaft ausgestaltet.

Aufgrund dieser positiven Ergebnisse der Beobachtungen dürfte sich die Stimmigkeit von Buchüberschrift und Erzähltext erwiesen haben. Sowohl strukturell als auch inhaltlich kommt die Erzählung der Ankündigung der Buchüberschrift nach!

3.2 *Zur Gattungskritik*

Indem die vielfältigen Aspekte und unterschiedlichen Dimensionen, in denen die Tobiterzählung "funktioniert", aufgewiesen sind und sich das besondere Webmuster des Erzähltextes, also seine individuelle Form gezeigt hat, sind die Voraussetzungen für die Gattungsbestimmung geschaffen. Der Weg dahin wird auf dem Hintergrund der bereits herausgearbeiteten gattungsrelevanten Merkmale zunächst an den in der Forschung schon vorgenommenen Gattungsbestimmungen, die hier nicht vollständig, sondern gebündelt und durch markante Vertreter repräsentiert dargeboten werden, entlanggehen. Dabei lassen sich die Strukturmerkmale des vorliegenden Erzähltextes mit den typischen Gestaltungsgesetzen der jeweiligen Gattung ins Gespräch bringen, so daß durch diese Oberprüfung eine größere Wahrscheinlichkeit für die Ablehnung oder Annahme einer Gattungsbestimmung gegeben ist.

Zwar wirft die Divergenz der vorliegenden Gattungsbestimmungen ein Licht auf den offenbar aufgrund der Vielzahl verschiedenster Materalien nur schwer einzuordnenden Text der Tobiterzählung, sie zeigt aber auch, daß die jeweiligen Gattungsbestimmungen unter sehr verschiedenen Aspekten vorgenommen wurden, je nachdem ob nach dem zugrundeliegenden Stoff (wie z.B. bei dem 'Midrasch'), der Absicht (wie z.B. bei der 'Lehrerzählung') oder der literarischen Form bzw. der künstlerischen Gestaltung (wie z.B. bei der 'Novelle') gefragt wird. Jede dieser Fragerichtung freilich erbringt eine Formalbestimmung, die nicht im Widerspruch zu einer anderen Bestimmung zu stehen braucht. Wird lediglich ein Aspekt betrachtet, liegt die Gefahr der Unschärfe nahe.

Auf zwei Einschränkungen für den folgenden Gang muß noch hingewiesen werden: 1. Als Basis für die dargestellten Ergebnisse der Gattungsbestimmungen fungiert jeweils der Volltext der Tobiterzählung. Sie unterscheidet sich deswegen von der hier vorausgesetzten Basis der Grunderzählung, an der die Gattungsbestimmung verifiziert werden soll. - Die Berechtigung für diese Konfrontation wird durch den weiteren Verlauf der Untersuchung erwiesen.

2. Die weithin aus der modernen Literaturwissenschaft entlehnten Begriffe zur Gattungsbestimmung sind aus einem doppelten Grund problematisch: Einmal sind sie oftmals dort selbst ungenau und wenig geklärt, zum anderen ist ihre Übertragung auf Erzähltexte der Antike fragwürdig, da sie an neuzeitlichen Texten entwickelt wurden. - Weil sie dennoch wichtige Hilfen geben, werden sie mit Vorsicht und als "Annäherungsbegriffe", nicht in dogmatischer Festschreibung verwendet.

3.21 *Forschungsgeschichtlicher Überblick*

a. Das Buch Tobit als Midrasch

Gelegentlich taucht in der Literatur der Begriff "Midrasch" zur Gattungsbestimmung für das Buch Tobit auf [421]. Dabei ist jeweils vorausgesetzt, daß ein bestimmter Stoff dem Erzähler zur Bearbeitung vorgelegen hat, entweder als "apokalyptische" Prophetie (so SCHOLZ) oder als historische Quelle mit Berührungspunkten zu einer uns unbekannten Familiengeschichte (so POULSSEN)[422]. Wenngleich die Autoren die für sie nur vage nennbaren Basisstoffe nicht deutlich herausarbeiten können, so ist doch strukturell die Nähe zum Midrasch gegeben: Die Tobiterzählung verwendet biblische und außerbiblische Stoffe ausdrücklich als Basisstruktur und Inspirationsquellen [423]. Insofern ist die Beobachtung zutreffend. Größer bleiben jedoch die Unterschiede zum haggadischen Midrasch. Die Aufnahme verschiedenster, auch außerbiblischer Stoffe und Motive dient in der Tobiterzählung nicht der aktualisierenden Neuinterpretation eines vorgegebenen biblischen Textes, sondern die verschiedenen Elemente biblischer Überlieferung stellen sich umgekehrt in den Dienst einer eigenständigen, neuen Intention, deren Illustration dann eben auf vorhandene Stoffe zurückgreift. Die Komplexität und Vielfalt dieser verarbeiteten bib-

---

421 S. SCHOLZ, Tobias 5; Midrasch wird hier als Schrift verstanden, die bestimmte Ideen in das Gewand von Geschichte kleidet. POULSSEN, Tobit 1o, der die Gattung bestimmt als " een sort (haggadische) midrasj" zu dem Thema "de weg van God".

422 Nach heutigem Verständnis ist unter einem haggadischen Midrasch eine Bearbeitung der geschichtlichen und religiös-ethischen Partien der biblischen Schriften zu verstehen. Diese ist mit der Absicht angefertigt, den überlieferten Text auszulegen und zu aktualisieren, wobei der Stoff zum größten Teil neu eingetragen wird und Vorlage und Bearbeitung ineinander verwoben sind. Der haggadische Midrasch ist dann in die verschiedensten, jeweils passenden literarischen Formen gekleidet. S. dazu: E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig [3]1898, II, 338-35o; WEIMAR, Formen 136f,144-155; H.W. WOLFF, Studien zum Jonabuch, BST 47, Neukirchen-Vluyn 1965, 56-58, wo letztlich offenbleibt, ob der Midrasch der Oberbegriff einer Gattung ist oder der entsprechende Stoff einer realisierten literarischen Form.

423 Vgl. dazu nachfolgend Kap. II.

lischen Texte widerspricht außerdem der Annahme nur einer Quelle. Insofern reicht die Bestimmung "Midrasch" für die Gattungsbestimmung nicht aus, wenngleich sie einen wichtigen Aspekt zum Spezifikum der Tobiterzählung beisteuert. Fehlt in der Regel im Midrasch der Bezug zum Weltgeschehen, so vermittelt die Tobiterzählung einen anderen Eindruck: Sie lebt geradezu von einer weltgeschichtlich bedeutsamen politischen Konstellation bzw. Veränderung. Absicht und literarische Form bleiben zudem bei dem Versuch der Gattungsbestimmung"Midrasch" unberücksichtigt.

b. Das Buch Tobit als Lehrerzählung

Eine weit verbreitete Bestimmung erfährt die Tobiterzählung unter dem auf einen Nenner gebrachten Stichwort "Lehrerzählung" [424]. Damit ist zunächst die Intention der Tobiterzählung voll getroffen. Ihre Absicht ist die Belehrung, die Unter-weisung, wie aus der Stellung der Binnenerzählung und aus der Wahl der Teilgattung "Testament" sowie deren Stellung im Gesamt der Erzählung hervorgeht. Diese Bestimmung "Lehrerzählung" [425] ist aber nicht ausreichend, da sie einen übergreifenden Typ von Erzählung repräsentiert, der sich gattungsmäßig vielfältig ausformen und so die Eigenart einer Erzählung zu wenig veranschaulichen kann und ihre literarischen Möglichkeiten verschleiert. Für die präzise Gattungsbestimmung, die die Aussage der

---

424 Diese Bestimmung begegnet mit einer relativen Unschärfe und in einer breiten Palette, so z.B.: SCHÜRER, Geschichte III, 174 im Rückgriff auf 167, der Tob als "paränetische Erzählung" bestimmt; LÖHR, Tobit 136 spricht von einer erbaulichen Mahnschrift; STUMMER, Tobit 7 von einer "religiös-sittlichen Belehrung"; O. HANSSEN, Art. "Apokryphen", in: EKL I, 1956, 168 von einer "reinen Lehrgeschichte"; C. KUHL, Die Entstehung des Alten Testamentes, Bern-München [2]196o, 32o von einer "erbaulichen Geschichte";E. HAAG, Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart, Trier 1963, 129 von einer "freie(n) lehrhafte(n) Darstellung(en) mit parabolischem Charakter"; A. LEFEVRE, Die deuterokanonischen Bücher, in: A. Robert - A. Feuillet (Hrsg.), Einleitung in die Heilige Schrift, Bd. I, Wien 1963, 729 von einer "Weisheitsunterweisung"; F. DINGERMANN, Art. Tobias, in LThK 1o, 1965, 216 von einer "Lehrgeschichte"; STUMMER/GROSS, Tobit 487 von einer "Lehrschrift mit parabolischer Darstellungsweise"; VON RAD, Weisheit 67f von einer "Lehrerzählung" und schließlich H. LAMPARTER, Die Apokryphen II, Stuttgart 1972, 99 von einer Lehr- und Mahnschrift.

425 Vgl. dazu die geraffte und treffende Definition bei WEIMAR, Formen 128: "Unter einer Lehrerzählung ist die Darstellung eines lehrhaften Zusammenhangs in erzählender Form zu verstehen, wobei durch die anschauliche Schilderung eines als wahr erzählten Geschehens die vorgetragene Lehre jedem Zweifel enthoben werden soll. Sie ist als bestimmter Typ von Erzählung zu bestimmen, der gattungsmäßig in mehreren literarischen Formen verwirklicht sein kann". S. auch: VON RAD, Weisheit 67f.

Erzählung herausschälen hilft, ist die Form ein konstitutives Merkmal. Sie darf als entscheidende Komponente nicht unterschlagen werden. Deswegen ist zu diesem Teilaspekt der Gattungsbestimmung für die Tobiterzählung eine Ergänzung notwendig.
In diesen Zusammenhang gehört auch die Untersuchung von J. GAMBERONI über den Rückgriff auf die Auslegung von "gesetzlichen" Materialien im Tobitbuch. Er scheint die Tobiterzählung als eine Art Lehrerzählung bestimmen zu wollen, wenngleich jede ausdrückliche Bezeichnung dafür fehlt. Der Trend wird aber deutlich, wenn er schreibt, daß die Tobiterzählung zu sehen ist als eine Art "'Heilskunde der Gegenwart', an einem isolierten Fall allgemeingültig demonstriert" oder: "... durch die schriftliche Fixierung wird das Geschehen grundsätzlich für jedermann zugänglich und bedeutungsvoll" [426]. Allerdings zeigt GAMBERONI weder einen Hinweis auf die klare Form einer literarischen Realisierung noch sieht er ein greifbares einheitliches Ziel, da "das Buch Tobias in dem Sinne volkstümlich scheint, daß es kaum die verschiedenen Elemente zu einer auch denkerisch einigermaßen folgerichtigen Synthese durchartikuliert, sondern das Vorhandene, Gültige schlicht und unverrechnet nebeneinander bietet, in dem Raster einer Erzählung,die von sich aus nicht nach solchen Absichten gestaltet war" [427]. Als ungelöste Frage dieser Arbeit bleibt die Frage nach der Verbindung von "Erzählung" und "Lehre". Ihre Beantwortung erst könnte die Probleme von Gattung und Intention befriedigend lösen. Die Abstinenz von einer Gattungsbestimmung der Tobiterzählung bei gleichzeitigem Aufweis ihrer wichtigen Einzelelemente wird dem literarischen Werk nicht gerecht.
Ebenfalls greift die Bestimmung "Familienerzählung" [428] zu kurz. So sehr mit der Familie der Rahmen der Erzählung benannt ist, so ist doch zugleich ihre Komplexität nicht ausgewertet für die Gattungskritik. Gerade als "Mehrfamiliengeschichte" transzendiert sie auch den Horizont der rein persönlichen Frömmigkeit.

---

426 GAMBERONI, Gesetz des Mose 233, vgl. 228.241.

427 GAMBERONI, Gesetz des Mose 242; solche "unverrechneten" Elemente sind nach ihm Weisungen aus dem Bereich: Ehe und Familie, Kult, allgemeine Frömmigkeit. Es läßt sich aber zeigen, daß das Tobitbuch ein einheitliches Ziel aufweist, nämlich die Weisung zur Praxis der ἐλεημοσύναι, so daß all diese Einzelelemente zuletzt Konkretionen der Praxis der barmherzigen Liebe sind, die auf einen universellen Rahmen hinzielt, wie er in der Struktur der Erzählung mehrfach gegeben ist.

428 So: ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 274 Anm. 2o7.

c. Das Buch Tobit als Geschichtsschreibung

Eine der Lehrerzählung genau entgegengesetzte Gattungsbestimmung ist die der "Geschichtsschreibung". Mit ihr wird für die Erzählung strenge Geschichtlichkeit in Anspruch genommen [429]. Die Basis für diese Auffassung sieht man vor allem in den detaillierten genealogischen,geographischen, historischen bzw. chronologischen Angaben [43o]. Für eine "Geschichtsdarstellung" als einer abgemilderten Form der Geschichtsschreibung könnten sogar die zahlreichen Gebete und Gespräche sprechen, da die "Rhetorisierung" eines ihrer typischen Kennzeichen ist [431]. Diese Position wird für Tob jedoch heute nicht mehr vertreten, da die Frage der ungebrochenen Geschichtlichkeit allein schon durch die literarische Form, die zahlreichen traditionsgeschichtlichen Beobachtungen u.a.m. beantwortet ist. Dennoch gibt dieser Versuch, die Tobiterzählung gattungsmäßig einzuordnen, zunächst den Hinweis, den Anschein der Historizität nicht zu unterschlagen. Er soll gerade dazu verhelfen, dem idealtypischen Verhalten der Hauptpersonen im konkreten Leben der Leser Geltung zu verschaffen. Über einen historischen Kern des erzählten Geschehens ist jedoch nichts auszumachen. Mit der Ablehnung der Gattungsbestimmung "Geschichtsschreibung" ist jedoch nicht die historische Dimension, die jedem Erzähltext eigen ist, geleugnet. Vielmehr wird in der Tobiterzählung eine spezifische geschichtliche Erfahrung reflektiert und widergespiegelt, die noch zu präzisieren ist. Der Versuch, diesen Hintergrund zu ermitteln und zur Arbeit des Autors der Tobiterzählung in Beziehung zu setzen, ist eine notwendige Hilfe, um die Intention der Erzählung zu erfassen und zu verdeutlichen.

d. Das Buch Tobit als Mischform zwischen Lehrerzählung und Geschichtsschreibung

Die lange Zeit hindurch klassische Position katholischer Exegeten beschreibt die Tobiterzählung als Lehrerzählung mit begrenztem geschichtlichen Charakter, nimmt also für die Gattungsbestimmung eine Mischform zwischen Geschichtsschreibung und Lehrerzählung an [432], wobei die geschichtliche Dar-

---

429 So z.B. C. GUTBERLET, Das Buch Tobias, Münster 1877, 27-33 (29.33); R. GALDOS, Commentarius in Librum Tobit, Paris 193o,p.11-18, n.21ff.

43o Zum Anschein der Historizität s. auch: R. PFEIFFER, History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha, New York 1949, 277f.

431 S. dazu: WEIMAR, Formen 124-127.125.

432 Vgl. dazu die Hauptvertreter: VETTER, Tobias, ThQ 86 (19o4) 532.539; SCHUMPP, Tobias, XIIf. LIX; MILLER, Tobias 2f.7f; SCHEDL, Geschichte 18o.185.

stellung ausdrücklich nicht den Vorrang einnimmt. Dieser Versuch nimmt die im Buch selbst angelegte Spannung zwischen dem Anspruch der geschichtlichen Orientierung und der paradigmatischen Darstellung der Lehre ernst. Da er aber in die auslegungsgeschichtlich bedingte Alternative, ob Tob Geschichtsschreibung oder sog. "freie Dichtung" sei, eingespannt ist, entsteht ein Kompromiß, der von jeder Seite etwas retten will. So wird die Funktion dieser gewollten Spannung nicht erkannt und die Eigenart der Gesamterzählung kann nicht deutlich zutage treten. Es bleibt die Frage nach der literarischen Realisierung sowie nach der vermittelten historischen Erfahrung der Tobiterzählung weiter offen, wenngleich wichtige Aspekte zur Gattungsbestimmung bereits gewonnen sind.

e. Das Buch Tobit als Legende

Ein erster Schritt in dieser Richtung, die literarische Realisierung der Tobiterzählung zu erfassen, geschieht da, wo sie als "Legende" ausgewiesen wird [433]. Zu der Fraglichkeit, Begriffe der heutigen Literaturwissenschaft auf die Erzählungen des Alten Testaments anzuwenden, kommt noch der Umstand, daß in der Literaturwissenschaft selbst "bis heute die gültige und zutreffende Bestimmung der Legende" fehlt [434], und im Zusammenhang damit eine überzeugende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Legende, Märchen, Mythos und Sage wie auch Novelle und Roman. Deswegen ist doppelte Vorsicht und große Zurückhaltung in dogmatisch anmutenden Definitionen geboten. Es wird also eher 'Einkreisungsversuche' geben.

Wichtige Kennzeichen der Legende als einer bestimmten Form der Erzählung sollen ein Raster für die Überprüfung der literarischen Eigenart der Tobiterzählung hergeben. Deswegen werden sie gerafft aufgeführt.

---

433 Vgl. dazu jedoch jeweils ohne ausführliche Begründung und Präzisierung, bis auf PLATH, folgende Autoren: PLATH, Tobit 399,die von "Legende" spricht; H. GUNKEL, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen 1919, 74.9o, der als durchgängigen Terminus "Tobialegende" wählt. ROST, Einleitung 46 nennt die Tobiterzählung eine "erbauliche Legende"; H. CONZELMANN, Art. Apokryphen, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 1, Berlin 1977, Sp. 628-662 (629) spricht sich für eine "novellistische Legende" aus; H.-P. MÜLLER, Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt, in: WO 9 (1977) 77-98.77f stellt fest, daß Tob als "weisheitliche Lehrerzählung an die ... Legende angrenzt". Er kommt dem Desiderat nach, die literarische Form unter mehreren Aspekten zu bestimmen.

434 H. ROSENFELD, Legende, M 9, Stuttgart ^{3}1972, 7.

Die Legende ist auf eine zentrale Figur ausgerichtet, die in der Darstellung zur Hauptperson wird [435]. Sie wird zugleich zur vorbildlichen Persönlichkeit und regt zur "imitatio" an [436]. Damit ist bereits die spezifische Beschäftigung der Legende umrissen. Ihr geht es deshalb nicht um biographische Vollständigkeit, sondern um eine Einzelepisode aus dem Leben des Helden [437]. Mit Vorliebe bedient sie sich eines zentralen Moments, nämlich des übernatürlichen Geschehens, des Wunderbaren, worin sich jeweils ein fester Zusammenhang offenbart: Mittelpunkt dieses Geschehens ist Gott, der das Wunderbare bewirkt [438]. Deswegen ist der Kontext der Legende immer schon die Religion. Die jeweilige Religionsgemeinschaft und die Legende gehen eine enge Verbindung ein, ja die Legende lebt immer nur so lange wie auch ihre zugeordnete Religion [439]. Die Legende will für wahr genommen werden. Gerade deswegen sucht sie ihren Beweisgrund in dem Faktum des Wunders [44o]. Ihre Absicht besteht sowohl in der Belehrung wie auch in der Klärung von strittigen Fragen, im Antworten und Bestärken wie auch im Belohnen der religiösen Praxis [441]. Die Entstehung von Legenden ist schließlich auf Konfliktsituationen zurückzuführen [442]. Viele Gestaltungsprobleme sind in der Forschung ungeklärt.

Da die Begründung für die Einordnung der Tobiterzählung in die literarische Gattung "Legende" letztlich vage bleibt und der Begriff selbst nicht geklärt ist, läßt sich die Auseinandersetzung nur schwer führen. Zunächst zeigt sich freilich deutlich eine Nähe der Tobiterzählung zu legendarischen Ele-

---

435 ROSENFELD, Legende 19.

436 ROSENFELD, Legende 13; PRANG, Formgeschichte der Dichtkunst, Stuttgart ²1971, 27. 29.

437 ROSENFELD, Legende 13.15.

438 S. ROSENFELD, Legende 5.15; PRANG, Formgeschichte 28; M. LÜTHI, Märchen, M 16, Stuttgart ⁶1976, 11f; DERS., Das europäische Volksmärchen, UTB 312, München ⁶1978, 6.78.

439 S. ROSENFELD, Legende 6.8.11; H.-P. MÜLLER, Märchen, Legende und Enderwartung, VT 26 (1976) 338-35o.348.

44o S. PRANG, Formgeschichte 28.

441 S. ROSENFELD, Legende 5; LÜTHI, Volksmärchen 6.77f.

442 S. ROSENFELD, Legende 13; MÜLLER, Märchen 342.

menten. So gibt es in Tob eine vorbildliche Hauptperson, und zwar aus einem spezifisch religiösen Kontext. Die Erzählung will ausdrücklich belehren und Gestaltungshilfen für ein religiöses Leben angeben. Die wunderbaren Ereignisse sind ausdrücklich von Gott in Szene gesetzt und gewirkt. Sie dienen zudem als Beweis für die Richtigkeit der abschließenden Lehre.

Dennoch reichen diese Berührungspunkte nicht zu der Bestimmung Legende aus. Denn ernsthaften Widerspruch erfährt sie dadurch, daß es sich in Tob um eine Lebenssumme handelt und nicht um ein Einzelereignis. Das Übernatürliche, Wunderbare wird dadurch abgemildert, daß durchschaubare Zusammenhänge d.h. vorhandene Substanzen aus der natürlichen Welt die jeweilige Heilung bewirken, wenngleich auf überraschende Weise. Wie der Anspruch der geschichtlichen Orientierung und die Einbindung in die natürlich-soziale Welt diesem Versuch entgegenstehen, so auch die Tatsache einer Mehrzahl von Hauptpersonen, die den Horizont erweitert, so daß das Übermaß an Bewährung und die Hochstilisierung - was bei nur einer Person gegeben wäre - zurückgenommen werden. Sperrig ist ebenfalls, daß die Hauptperson selbst die "Nachahmung" explizit empfiehlt. Schließlich steht die beobachtete Komplexität der Struktur gegen die "einfache Form" [443]. Obgleich manche Aufbauelemente (vgl. die makrostrukturellen Elemente) der Tobiterzählung und der Legende gemeinsam sind, sind sie doch nicht typisch auf die Legende allein beschränkt, sondern auf einen weiteren Kreis von Erzähltypen. So bleibt als Ergebnis, daß die Tobiterzählung lediglich einzelne legendarische Züge aufweist.

f. Das Buch Tobit als Märchen

Zwar wird nirgends uneingeschränkt konstatiert, die Tobiterzählung sei ein Märchen. Jedoch wird sie in die Nähe des Märchens gerückt, wenn z.B. O. EISSFELDT von einer Erzählung "märchenhaft-novellistischer Art" spricht [444]. Diese Sicht vertrat in der alttestamentlichen Forschung pointiert zuerst H. GUNKEL [445], der sowohl von der "Tobialegende" (s. 74.9o) spricht, aber in demselben Zusammenhang feststellt, die Tobiterzählung sei "ein Märchen, ins Legendarische erhoben" (s. 74) oder "ein eindrucksvolles Beispiel für

---

443 Vgl. zum Ganzen ebenfalls: A. JOLLES, Einfache Formen, Tübingen ^{4}1968, 1o.23-61.

444 O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ^{3}1964, 791; ähnlich: E. SELLIN - G. FOHRER, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ^{10}1965, 112.

445 GUNKEL, Märchen

ein Wandermärchen in der Bibel" (s. 92). Anlaß für diese Feststellung ist eine Vielzahl von Märchenmotiven, die auch sonst auffällig verbreitet begegnet [446].

Was den Vergleich der Tobiterzählung mit einem Märchen nahelegt, sind aber nicht nur inhaltliche Parallelen, sondern auch wichtige Gemeinsamkeiten in der Gestaltung. Wie das Märchen hat auch die Tobiterzählung einen klaren Aufbau, ja eine kunstvolle Symmetrie aufzuweisen [447]. Ein weiteres Charakteristikum ist der jeweilige gute Ausgang [448]. Eng damit verbunden ist die typische Ausfaltung in einem Dreierrhythmus: Ausgangslage mit einer Not, Hauptteil mit zu bewältigenden Schwierigkeiten, Schluß mit glücklichem Ausgang [449]. Das "Personal" der Tobiterzählung zeigt weithin die charakteristischen Rollen des Märchens ebenso wie die zentrale Gabe vorkommt, mit deren Hilfe die Schwierigkeiten gelöst werden können [45o]. Auffällig ist schließlich die Übereinstimmung der vielen typischen Motive und "Funktionen" der Tobiterzählung mit dem Märchen [451].

Um aber als Märchen ausgewiesen werden zu können, müßte sich in noch mehr Beobachtungen ein Konsens erreichen lassen. Es bleiben vielmehr entscheidende Unterschiede: Während beim Märchen die Einsträngigkeit eine Gesetzmäßigkeit zu sein scheint [452], ist Tob durch seine Zweisträngigkeit schon vom Märchen abgehoben! Gegenüber dem Ziel des Märchens, zu unterhalten [453], will die Tobiterzählung ausdrücklich und in erster Linie belehren und unterweisen. Die Unterhaltung ist ein Nebeneffekt, der die Lehre annehmbarer machen soll. Die Tobiterzählung tritt zudem mit einem die reale Wirklichkeit betreffenden Wahrheitsanspruch auf, was beim Märchen nicht begegnet: Es schwebt eher über Raum und Zeit und will nicht im Blick auf die Realitäten glaubwürdig sein [454]. Sind im Märchen die Schranken zwischen natürlicher und übernatürlicher Wirklichkeit aufgehoben [455], so weiß die Tobiterzählung

---

446 Vgl. dazu das folgende Kapitel.

447 S. LÜTHI, Märchen 3; PRANG, Formgeschichte 38-4o.

448 S. LÜTHI, Märchen 28.

449 S. LÜTHI, Märchen 4.26.28f.125; PRANG, Formgeschichte 4o.

45o S. LÜTHI, Märchen 3of.

451 Vgl. dazu oben Anm. 4o4; PRANG, Formgeschichte 35-38; PROPP, Morphologie 31-66.

452 S. LÜTHI, Märchen 32; PRANG, Formgeschichte 39f.

453 S. LÜTHI, Märchen 4; PRANG, Formgeschichte 38.

454 S. LÜTHI, Märchen 5; PRANG, Formgeschichte 34.

sehr genau um die Verschiedenartigkeit dieser Ebenen und trennt sie bewußt, ja gebraucht sie geradezu in und wegen ihrer Komplexität. Dem spektakulären Rahmen sowie dem Charakter des Künstlich-Fiktiven im Märchen [456] steht in der biblischen Erzählung die unverwechselbare Realität mit lebensbedrohlicher Not, ja schließlich nach dem guten Ausgang doch mit dem Tod gegenüber. Das Hauptinteresse der Tobiterzählung gilt den Personen und ihrer Bewährung, hingegen ist das Märchen eher auf die Handlung, auf das Geschehen ausgerichtet [457]. In einem weiteren wichtigen Punkt stehen sich Märchen und Tobiterzählung gegenüber: Während im Märchen die Personen in der Regel nicht mit individuellen Namen belegt werden und nicht individuell gezeichnet sind, sondern ohne Beziehung und "isoliert" [458] leben, sind in der Tobiterzählung die Personen durch Namen, feste Beziehungen und Ereignisse profiliert. Der Leser darf zudem einen Blick in ihre seelische Dimension tun. Neben der unterschiedlichen Darstellung der Einzelgestalten zieht die je andersgeartete Welt des Märchens und der Tobiterzählung die Aufmerksamkeit auf sich. Während das Märchen primär anthropologische Ursituationen widerspiegelt, die den Anspruch der Allgemeingültigkeit erheben, beschränkt sich die Tobiterzählung auf ein festes Bezugsgeflecht: Es geht um Israel und den Jahweglauben in veränderter Situation und mit neuen Gefährdungen. Nicht der Mensch allgemein, sondern der einzelne Israelit in Hinordnung auf seine Volksgenossen und seinen Gott stehen im Mittelpunkt.

So sehr dem Satz von MAX LÜTHI zuzustimmen ist: "Nichts Lebendiges ist schematisch, und doch strebt alles Lebendige nach einer bestimmten Gestalt. Keine einzelne Erzählung wird starr alle Gesetze der Gattung erfüllen, viele Erzählungen aber nähern sich der strengen Form und umspielen sie" [459], so sehr zeigt sich im Ergebnis des Vergleichs aber doch, daß die Tobiterzählung kein Märchen sein kann, da sie in entscheidenden Elementen von der Gattung Märchen abweicht. Sie hat wohl märchenhafte Erzählzüge und Märchenstoffe verarbeitet und für ihre Absicht in Dienst genommen. Insofern die Tobiterzählung beim Märchengut Anleihen gemacht hat, ist sie punktuell mit dem Märchen verwachsen ohne ein Märchen zu sein.

---

455 S. LÜTHI, Märchen 4; PRANG, Formgeschichte 34.

456 S. LÜTHI, Märchen 3.5.8.33.

457 S. LÜTHI, Märchen 8.32.

458 S. dazu: LÜTHI, Märchen 31.34; DERS., Volksmärchen 37-62; PRANG, Formgeschichte 34.

459 LÜTHI, Volksmärchen 99.

g. Das Buch Tobit als Novelle

Bei zunehmender Differenzierung der Form- und Gattungskritik wird dem Verständnis der Tobiterzählung der Gattungsbegriff "Novelle" [46o] zugespielt. Spuren dieser Erzählform sind bereits begegnet [461]. Eine Klärung, ob diese Bestimmung angemessen ist, wird sich ebenfalls erst durch den Vergleich zwischen dem Proprium der Novelle und dem spezifischen Erzählmuster der Tobiterzählung ergeben. Auch hier liegt die Einschränkung der Literaturwissenschaft, daß es ein Spektrum von Möglichkeiten gibt und somit keinen Idealtypus der Novelle [462].

Offenbar wesenhaft zur Novelle gehört die "unerhörte Begebenheit", die als 'Wendepunkt' der Erzählung fungieren kann [463]. Auf ihn ist die Erzählung konzentriert. Szenenbildung und Szenengestaltung geschehen daraufhin straff und klar. Deswegen fehlt jede Ausmalung, das Geschehen hat eindeutigen Vorrang vor der Darstellung der Personen, die nur für das Geschehen bedeutsam sind [464]. Dabei beansprucht das Geschehnis Objektivität als der natürlich-sozialen Welt angehörig [465]. Der Konflikt als Ausgangspunkt der Erzählung

---

46o Ein erster Versuch findet sich bei PLATH, Tobit 399, wo wenig prägnant die Tobiterzählung ein "Idyll in novellistischer Form" genannt wird. Erst in neuerer Zeit begegnet die Bestimmung öfter. So: R. MEYER, Art. "Tobitbuch" in RGG VI, Tübingen [3]1962, 9o7 spricht von einer "didaktisch-paränetischen Novelle". W. DOMMERSHAUSEN, Art. "Tobias(Buch)" in BL, Einsiedeln [2]1968, 1759-1761, ordnet die Tobiterzählung der "Rahmengattung Novelle" zu; ebenso DERS., in: Der Engel - Die Frauen - Das Heil, SKK - AT, 17, Stuttgart 197o, 2; auch für RUPPERT, Tobias 117 gilt die Tobiterzählung aufgrund des entwickelten Erzählstils als "Novelle". Ebenso urteilt CONZELMANN, Art. "Apokryphen" 633 über das Buch Tobit: "Es ist eine erbaulich-weisheitliche Novelle". - In diesen Zusammenhang hinein gehört noch ein Hinweis auf: A. MEINHOLD, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I und:... Diasporanovelle II, in: ZAW 87 (1975) 3o6-324; ZAW 88 (1976) 72-93, der die beiden genannten Bücher als "Diasporanovelle" charakterisiert. Sollte sich die Tobiterzählung als Novelle bestimmen lassen, böte sich die Gattungsbestimmung wegen der expliziten Diasporasituation ebenfalls an.

461 So bei EISSFELDT, Einleitung; SELLIN - FOHRER, Einleitung, s. Anm. 444.

462 Vgl. dazu: VON WIESE, Novelle 27.34f.

463 S. J. VOGT, Erzählende Texte, in: H.L. Arnold und V. Sinemus (Hrsg.), Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft I, Literaturwissenschaft (dtv WR 4226), München 1973, 285-3o2.292; VON WIESE, Novelle 4. 15.17; PRANG, Formgeschichte 68f; JOLLES, Einfache Formen 231 u.a.m.

464 VON WIESE, Novelle 5.16; VOGT, Erzählende Texte 292; PRANG, Formgeschichte 67; H. GÄRTNER, Art. "Novelle", in: Der kleine Pauly, Bd. 4, München 1972, 174.

läßt sich zurückführen auf den Einbruch schicksalhafter Mächte [466]. Auf dem Weg zur Lösung, die notwendig zur Form dazugehört, spielt der Zufall die Rolle des "Geschehensmotors" [467]. Eine thematische Orientierung geschieht entlang der Lebensfragen [468]. Dabei wird auf einen Einzelfall um seiner selbst willen schlaglichtartig hingewiesen [469]. Dem jeweils ausschnitthaft Dargebotenen der Novelle entspricht ihre Form: Sie ist einsträngig angelegt [47o]. Schließlich ist noch die Verwendung des Rahmens zu nennen, der zur spezifischen Perspektive der Novelle beiträgt. Er "rückt das subjektiv erzählte Geschehen meist in die Distanz des Objektiven, zuweilen mit der Absicht, belehrend über das Erzählte zu reflektieren, zuweilen um es unter historische Perspektive zu setzen" [471]. Dabei hilft das vorgestellte Publikum und in seiner Mitte der Erzähler der "unerhörten Begebenheit".

Im Rückblick auf die Tobiterzählung lassen sich etliche Berührungspunkte nennen. Als unerhörte Begebenheit springt Tob 8,3 ins Auge, zugleich auch Wendepunkt und gleichsam architektonischer Mittelpunkt der Gesamterzählung. Dieser Vorgang der Entmächtigung des Dämons beansprucht Objektivität, wie die gesamte an den Engel geknüpfte Darstellungsweise erkennen läßt. Der durch die als schicksalhafte Mächte zu kennzeichnenden Subjekte Vögel, Dämon und Fisch ausgelöste Konflikt strebt einer Lösung über mehrere Stufen entgegen. An die Person Rafael z.B. ist das Element "Zufälle" geknüpft. Er ist der unverhoffte Beistand. Auch die Gleichzeitigkeit der Not wie der Verwandtschaft von Tobit und Sara gehören hierhin. Daß es in der Thematik von Leben und Tod um eine Lebensfrage geht, ist offensichtlich.

---

465 VON WILPERT, Sachwörterbuch 526; VON WIESE, Novelle 6.8; JOLLES, Einfache Formen 231.

466 PRANG, Formgeschichte 62; VON WIESE, Novelle 11.24; VOGT, Erzählende Texte 291f.

467 S. VOGT, Erzählende Texte 292; VON WIESE, Novelle 9. 26.

468 S. PRANG, Formgeschichte 62; VON WIESE, Novelle 6-19; 21-31.35.

469 S. VON WIESE, Novelle 512.

47o So übereinstimmend: VOGT, Erzählende Texte 292; PRANG, Formgeschichte 62.68f; VON WIESE, Novelle 11; WOLFF, Jonabuch 33.

471 VON WIESE, Novelle 1o, vgl. 36f; s. auch: VOGT, Erzählende Texte 292; PRANG, Formgeschichte 69.71; VON WILPERT, Sachwörterbuch 526.

Es zeigt sich aber, daß diese angedeuteten Beobachtungen sich mehrheitlich auf die Binnenerzählung konzentrieren. Im Blick auf die Gesamterzählung nun ergeben sich deutliche Widersprüche zur Novellenform: Die Aufteilung in Rahmen- und Binnenerzählung in Tob hat eine andere Funktion als in der üblichen Novelle. Denn die Rahmenerzählung in Tob bietet eine eigene Geschichte als Basisgeschichte mit den Elementen "Orientierung, Komplikation, Schluß, die auf die Verschlungenheit mit der Binnenerzählung angewiesen ist. Beide sind unvertauschbar aufeinander bezogen. Massiv steht die Zweisträngigkeit und der darin angesprochene universelle Horizont der Tobiterzählung der Form der Novelle entgegen. Mit der Zweisträngigkeit ist sowohl ein quantitativer wie auch ein qualitativer Unterschied zur Novelle gegeben. Es läßt sich durchgehend beobachten, daß das Interesse an den Personen das am Geschehen, welches eher verhalten dargestellt ist, überwiegt. Wenn auch die Novelle zur pädagogischen Abzweckung eingesetzt wird, so müßte doch das Geschehen aus sich selber sprechen und die Belehrung darin enthalten sein. In Tob jedoch ist die Belehrung ausdrücklich in die Teilgattung "Testament" verlegt und somit unübersehbar thematisiert.

Diese Elemente weisen die Tobiterzählung zu komplex aus, als daß sie ungebrochen eine Novelle darstellen könnte. Wohl lassen sich gerade in der Binnenerzählung novellistische Erzählzüge deutlich erkennen. Das trifft jedoch nicht für die Gesamterzählung zu.

Die Vielzahl der Versuche zur Gattungsbestimmung hat bisher noch nicht die ganze Tobiterzählung erfassen können, wohl immer einzelne Elemente, die allerdings vielfältig aufgenommen worden sind. Auch andere Weisen, etwa mit einem Mischbegriff wie "Novellenmärchen" [472] o.ä. die Eigenart der Tobiterzählung zu beschreiben, greifen nicht sicher und erfassen nicht das Spezifikum. Es bleibt jeweils das sperrige Moment der Zweisträngigkeit in der Rahmenerzählung unverarbeitet. Der in der dadurch bedingten Komplexität angezielte Horizont führt zu einem letzten Versuch der Gattungsbestimmung, der vor allem in neuester Zeit häufig begegnet: das Tobitbuch als Roman! Es ist die Frage, ob diese These schon für die Grunderzählung des Tobitbuches gelten kann oder ob sie erst mit vollem Recht für die endgültige Fassung in Anspruch zu nehmen ist.

h. Das Buch Tobit als Roman

Eine neuere gattungsmäßige Klassifizierung der Tobiterzählung geschieht unter dem Stichwort "Roman" [473]. Sucht man nach Gründen für diese Einordnung, so ist der Blick auf die spezifische Physiognomie des Romans, so wie sie

---

472 Zu diesem Begriff s. LÜTHI, Märchen 38.

heute allgemein gesehen wird, notwendig [474]. Läßt sich als umfassende Intention des Romans angeben, daß er bestrebt ist, in einer Zeit sich auflösender oder bereits aufgelöster Ideale, brüchig gewordener Ordnungen und aufgebrochener, drohender Abgründe einen Sinnhorizont aufzudecken und aufzubauen [475], so entspricht diesem krisenhaften Hintergrund recht genau seine Form, die als "offene Erzählform" gekennzeichnet wird [476] und als Charakteristika sowohl den konfliktreichen Weg eines Einzelnen angesichts der Widersprüchlichkeit der Welt als Leitfaden hat [477] als auch eine stoffliche und strukturelle Vielfalt aufweist, die den disparaten Zeitgeist und die gesamte Lebenserfahrung einzufangen versucht [478]. So wird der Roman ein

---

473 So etwa: PFEIFFER, History 277f, der von "short novel" spricht. M. HADAS, Hellenistische Kultur - Werden und Wirkung, Stuttgart 1963, 242 spricht explizit vom "Roman" im Blick auf das Buch Tobit. Auch O. LORETZ, Roman und Kurzgeschichte in Israel, in: J. Schreiner (Hrsg.), Wort und Botschaft, Würzburg 1967, 29o-3o7.3o6f, bestimmt die Erzählung konsequent als "Tobias-Roman". KOEHLHOEFFER, Tobit I, 51-55 zieht nach eingehender Untersuchung das Fazit: "... l'auteur suit, sous une forme adaptée, le roman grec ..." (55). In ähnlicher Weise, jedoch vorsichtiger und im Urteil abgestuft in der Weise, daß sie die Tobiterzählung nicht ungebrochen einen Roman nennen, äußern sich folgende Autoren: F. ALTHEIM - R. STIEHL, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden I, Frankfurt 1963, 182-195, sehen die Tobiterzählung als Vorstufe zum Roman (195). M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, WUNT 1o, Tübingen [2]1973, ordnet Tob als "romanhafte Erzählung" ein (2o3; vgl. 2o2-21o). Er schwächt seine Bestimmung ab, insofern er zwei Quellen für die literarische Form des Romans sieht, und zwar in der griechischen Liebesgeschichte und in der orientalischen Novelle mit religiöser Motivation. Für die Tobiterzählung nimmt er als Beeinflussung noch einen "Typus der chokhmatisch-volkstümlichen Erzählung" an (2o4). WEIMAR, Formen 134 ordnet die Tobiterzählung der Lehrerzählung zu, die sich in der literarischen Form des Romans realisiert.

474 Vgl. dazu die knappe, aber grundlegende Skizze bei WEIMAR, Formen 13of.

475 S. dazu: G. LUKACS, Die Theorie des Romans, SL 36, Darmstadt/Neuwied [5]1979, 51; PRANG, Formgeschichte 97; ALTHEIM - STIEHL, Die aramäische Sprache 195; VON WILPERT, Sachwörterbuch 65o.

476 S. PRANG, Formgeschichte 97; ALTHEIM - STIEHL, Die aramäische Sprache 182f; F. ALTHEIM, Roman und Dekadenz, Tübigen 1951, 6o.

477 PRANG, Formgeschichte 97; VON WILPERT, Sachwörterbuch 65o; LUKACS, Theorie 7o.

478 S. VOGT, Erzählende Texte 299; PRANG, Formgeschichte 96; VON WILPERT, Sachwörterbuch 651; H. GÄRTNER, Art. "Roman", in: Der kleine Pauly, Bd. 4, 1972, 1451-1454.1452.

"Erzählgewebe zur entwerfenden Darstellung eines Welt- und Lebensausschnittes, in dem Kräfte von Schicksal und Umwelt auf Individuum und Kollektiv einwirken" [479]. Beim Roman, der in der klassischen Stillehre nicht zu den literarischen Gattungen zählt [480] und zu den Langformen gerechnet wird [481], wirkt der jeweilige"Publikumsgeschmack" sich in der Gestaltung aus [482]. Eine Entwicklung des Romans läßt sich erst von späthellenistischer Zeit an verfolgen [483]. Für die frühjüdischen romanhaften Erzählungen zeigen sich manche Berührungspunkte zu den hellenistischen Romanen, deren Ursprung noch wenig geklärt ist [484].

Dieser Hintergrund erhellt die spezifische Erzähltechnik der Tobiterzählung. Zwar geht es in ihr letztlich um das ganze Volk Israel, aber dessen Existenz ist grundgelegt in der "Lebenssumme" des einen Mannes Tobit, der suchend seine "Wege" geht und zu einem tragenden Sinn hinfindet, der sich für alle, die in der gleichen Situation leben wie er, anbietet. Damit ist zunächst ein Tatbestand erfüllt, der auf die Verwirklichung des Romans in der Tobiterzählung hinweist, denn "die äußere Form des Romans ist eine wesentlich biographische" [485]. In dieser einen als Repräsentant zu verstehenden Hauptperson lassen sich jedoch die Ideale des über die ganze Welt verstreuten Volkes Israel darstellen, das in immer neue weltgeschichtliche Umwälzungen verwickelt ist. Diese Perspektive bedingt die Komplexität der Erzählung, die sich an Form und Struktur vielfältig ablesen läßt: Sowohl die bewußt

---

479 O.E. BEST, Handbuch literarischer Fachbegriffe,Definitionen und Beispiele (Fischer Tb 6o92), Frankfurt 1973, 231.

48o S. ALTHEIM - STIEHL, Die aramäische Sprache 182; ALTHEIM, Roman 9; GÄRNTER, Art. Roman 1451.

481 S. PRANG, Formgeschichte 95; VON WILPERT, Sachwörterbuch 651.

482 S. dazu: W. KAYSER, Das sprachliche Kunstwerk, Bern und München [13]1968, 36o; ALTHEIM, Roman 6; VON WILPERT, Sachwörterbuch 651; GÄRTNER, Art. Roman 1451.

483 S. GÄRTNER, Art. Roman 1451.

484 Zum antiken Roman s. die grundlegenden Arbeiten von: E. ROHDE, Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig [3]1914 (hrsg. von W. Schmid) = Darmstadt [4]196o (mit einem Vorwort von K. Kerenyi); K. KERENYI, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Ein Versuch, Tübingen 1927 = Darmstadt [3]1973; O. WEINREICH, Der griechische Liebesroman (Lebendige Antike), Zürich-Tübingen 1962; - Einen Überblick über die Thesen zur Entstehung des Romans bei: O. MERKELBACH, Art. "Roman" 1-4, in: dtv Lexikon der Antike I (Philosophie, Literatur, Wissenschaft), Bd. 4, München 197o, 145f; weitere Literatur bei: GÄRTNER, Art. Roman 1453f.

485 LUKACS, Theorie 66.

durchgehaltene Zweisträngigkeit der Rahmenerzählung als auch die Aufteilung in Rahmen- und Binnenerzählung wie auch die Öffnung der Erzählung nach oben sind Instrumente, um den universellen Horizont zu veranschaulichen. Diese Makrostruktur ist durch die Verwendung unterschiedlicher Mittel herausgearbeitet. Der Beginn der Großabschnitte ist syntaktisch deutlich markiert und mit Hilfe der sonst außerordentlich wenig eingesetzten Zeitangaben unterstrichen. Rahmen- und Binnenerzählung sind in sich differenziert und in typische Einzelabschnitte vielfach untergliedert. Eine konzentrische Anordnung zeigt sich nicht nur in den Einzelabschnitten, sondern ebenso im Gesamtaufbau der Erzählung. Ein gut überschaubares System von Leitworten [486] verzahnt die Teile der Erzählung untereinander und hebt ihre gegenseitige Verwiesenheit hervor. Eine hervorragende Stellung nehmen die Gebete ein. Sie stehen jeweils an Knotenpunkten der Erzählung und sind ein Substrat der Wahrheit der Gesamterzählung.
Ein grundlegendes Gestaltungsgesetz des Romans zeigt sich da, wo in die Rahmenerzählung von der Not und der Rettung sowohl des Tobit als auch der Sara die Binnenerzählung hineinkomponiert ist. Sie läßt in Tobias den Hauptakteur, nicht die Hauptperson erstehen, der, indem er sich mit Sara verbindet, auch die beiden Hauptpersonen verbindet und darin zugleich die enge Privatsphäre aufbricht und einen neuen Horizont in räumlicher und zeitlicher Perspektive eröffnet, so daß er letztlich auch den Fortgang der Rahmenerzählung vorbereitet. Indem in der Rahmenerzählung feste literarische Formen der biblischen Überlieferung als Gestaltungselemente gewählt werden, ist ein die gesamte Welt umgreifender Horizont aufgewiesen, der sich von Jahwe herleitet. Und zwar wird in der Verwendung des Schemas: Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jahwes an die zentralen Erfahrungen des Volkes Israel angeknüpft, im "Testament" des Tobit schließlich ist die Verbindung zu der sich mit der Tora verbindenden Weisheit gegeben, die Einsicht in die umfassende Ordnung des Weltgefüges hat. Auch das vielfältige Patriarchenkolorit trägt zu dem universellen Horizont der Erzählung bei, in dem ständigen Hinweis auf das "Volk Israel". Aber auch die Binnenerzählung lebt von vielfältigen Anregungen. Sie greift massiv auf biblische Abrahamtraditionen und damit auf die Sendung des Volkes Israel in der Welt zurück und stellt ihren Weg der Rettung somit in die Nähe einmal der Frage, ob der Weg Gottes mit Abraham sich fortsetzen kann und so die Heilsgeschichte als Vermächtnis an die nachfolgenden Generationen übergeht (s. Gen 24), andererseits in die

486 S. dazu unten Teil II, Kap. III, 3.

Erinnerung an den Abrahambund als dem festen Halt des gläubigen Volkes aufgrund von Gottes bedingungsloser Zuwendung (s. Gen 17 in der Epiphanieerzählung Tob 12). Der Rückgriff auf den außerbiblischen Stoff des Märchens [487] flicht das Thema von der realen Existenz dämonischer Mächte ein, die in das Leben der Menschen eingreifen. Das abenteuerliche Geschehen des Widerstandes gegen den Dämon ist zugleich als Liebesgeschichte [488] gestaltet, die allerdings in der Schilderung der Werbung Saras und der Brautnacht eher verschleiert ist und als religiöse Erotik auf die Darstellung der "geordneten Liebe" (s. 8,7) des gläubigen Israeliten hinzielt. Dürften damit typische Elemente und Motive des jüdisch-hellenistischen Romans zur Geltung kommen [489], so zeigt sich der Einfluß des hellenistischen Romans noch deutlich in Einzelmotiven: in dem Motiv der Selbstmordabsicht der Sara [49o], in den Bitten um den Tod bzw. um die Rettung [491]. Der kontinuierlich erweckte Anschein der Historizität, der sogar an Beziehungen zur Geschichtsschreibung denken lassen kann [492], wird in seiner Wirkung noch durch die Rolle des in der Erzählung mitgehenden "auktorialen Erzählers" unterstützt, der "Gewähr dafür zu bieten scheint, daß das Erzählte verbürgt, die Ansichten verläßlich und die Schlußfolgerungen logisch sind" [493]. Solche Vielfalt von Hilfsmitteln verweist auf einen entsprechenden 'Publikumsgeschmack', der - in Verbindung mit der allein schon durch die Fülle der aufgenommenen Teilgattungen wie auch der versuchten Gattungsbestimmungen erwiesenen 'offenen Erzählform' - zugleich auch die Krisensituation offenbart, die sich vielleicht so umschreiben läßt: Auf der einen Seite besteht die Gefahr des stetig zunehmenden Verlustes von eigener Tradition und damit der Zerstörung der eigenen Identität angesichts dominierender und vielleicht lockender Lebensentwürfe, auf der

---

487 Vgl. dazu jeweils das nächste Kapitel.

488 Zu den erotischen Motiven in Tob s. HENGEL, Judentum 2o3; KOEHLHOEFFER, Tobit I 51f; ALTHEIM - STIEHL, Die aramäische Sprache 194f; HADAS, Hellenistische Kultur 242.

489 S. GÄRTNER, Art. Roman 1452; KERENYI, Romanliteratur 2o6-228; ROHDE, Der griechische Roman 265.

49o S. o. zu 3,1o! Vgl. KERENYI, Romanliteratur 142.

491 S. dazu: HADAS, Hellenistische Kultur 241f; KERENYI, Romanliteratur 142.

492 S. GÄRTNER, Art. Roman 1452; vgl. oben: c. Das Buch Tobit als Geschichtsschreibung.

493 F.K. STANZEL, Typische Formen des Romans, Göttingen ^{8}1976, 25.

anderen Seite drängt die permanente Infragestellung dieser Tradition und ihres Trägers als der unterlegenen Minderheit, die große Mühe zum Zusammenhalt innerhalb der eigenen Reihen aufwenden muß, um nicht in der übermächtigen Umwelt aufzugehen, zu bewußter Rezeption der eigenen Tradition.

In diese Situation hinein faltet sich das Ziel des Buches Tobit aus. Zwar wird der Rahmen seiner konkreten Realisierungsmöglichkeiten verhältnismäßig eng gesteckt und werden die Gefährdungen nachhaltig betont, primär aber bleibt die positive Ausrichtung, die sich auf ein breites Fundament stützen und so von Zuversicht tragen lassen kann. Dieses Fundament der verschiedenen Traditionsmotive und -stränge verdichtet sich seinerseits in dem einen Leben des Tobit zu einer neuen Geschichte und kann so jeweils neues Leben, d.h. neue Volkwerdung Israels stiften, da die Zeit dieses paradigmatischen Menschen unabhängig von jeglicher historischen Einordnung letztlich Zeit Gottes schlechthin ist, in der sich seine weiterwirkende Rettungstat ereignen soll. Unter diese Zusage sind all die im Exil lebenden Israeliten gestellt, die sich - gegen den Augenschein ihrer widersprüchlichen Erfahrungen - in den Weg des 'Paradigma' Tobit einlassen und einüben, und - wie die Gebete erweisen - die vordergründigen Erfahrungen offenhalten in der Anerkenntnis des je größeren Gottes. So wird die Tobiterzählung zu einem EXISTENZENTWURF DES DIASPORA-ISRAEL angesichts dauernder Überlebensprobleme dieses Volkes.

3.22 *Ergebnis der Gattungskritik*

Aufgrund dieser Überlegungen läßt sich die Gattung der Tobiterzählung auf dem Hintergrund des Spektrums der bisher unternommenen Versuche präziser, wenngleich in gebotener Vorsicht bestimmen. Sie ist, auch schon in ihrer Grundschicht, eine Lehrerzählung, die sich in der literarischen Form des Romans in entscheidenden Ansätzen realisiert und einen überraschenden Beziehungsreichtum zu biblischen Traditionen aufweist. So läßt sich am besten die Vielfalt von Teilgattungen, von Erzählzügen, von Stoffen, Motiven und Aspekten einordnen. Sie alle sind in den Roman aufgenommen bzw. transponiert. Zwar ist mit der Tobiterzählung nicht eine klassische Vollform des Romans gegeben, wohl aber ist sie dieser literarischen Gattung als "romanhafte Lehrerzählung" zuzuordnen. In dieser Bestimmung sind zwei Aspekte einer möglichen Gattungsbestimmung vertreten. Es bleibt festzuhalten, daß das individuelle Gepräge der Erzählung die typischen Züge der Gattung in besonderer Weise mitgestaltet.

Mit dieser gattungskritischen Einordnung gehört die Tobiterzählung zu einer bestimmten Gruppe von biblischen Schriften, nämlich zu den romanhaften Erzählungen wie Judit [494] und Ester [495]. Die das Spezifikum von Tob begründenden Elemente liegen vor allem in der Aufteilung in Rahmen- und Binnenerzählung, der Aufspaltung von Hauptperson und Hauptakteur sowie in dem Anspruch der "Lebenssumme". So wäre ein Strukturvergleich mit den genannten Schriften reizvoll, jedoch auch so vielgestaltig,daß der Rahmen dieser Arbeit gesprengt würde. Zudem ist fraglich, ob der Ertrag dieses Arbeitsganges wesentlichen Zuwachs an Interpretationshilfe bieten würde.

Von der Gruppe der novellistischen Erzählungen hebt sich Tob durch Form und Struktur, durch die Intention und teilweise durch die Textmenge ab. Vertreter dieser Gattung sind nach weithin übereinstimmender Einschätzung heute die Bücher Rut [496] und Jona [497] sowie die Josefserzählung der Genesis [498]. Bevor den sich anschließenden Fragen nach Entstehungssituation und Intention nachgegangen wird, soll die Eigenart von Tob aus der Konfrontation mit vorliegenden Traditionsblöcken weiter erhellt werden.

---

494 S. dazu: ZENGER, Judit 436-439; dort weitere Literatur.

495 Vgl. die Urteile von: HENGEL, Judentum 2o3; WEIMAR, Formen 134; LORETZ, Roman 295f; die Einordnung von Est divergiert stark, s.G.J. BOTTERWECK, Die Gattung des Buches Esther im Spektrum neuerer Publikationen, in: BiLe 5 (1964) 274-292; eine andere Position in der Gattungsbestimmung vertreten etwa: DOMMERSHAUSEN, Estherrolle 156: "Fest-Lesung"; MEINHOLD, Diasporanovelle II, 93.

496 S. dazu: O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament,Gütersloh [3]1975, 175; H.H. WITZENRATH, Das Buch Rut. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung, StANT 4o, München 1975, bes. 362-368.

497 S. dazu: KAISER, Einleitung 18o; H.W. WOLFF, Dodekapropheton 3 - Obadja und Jona, BK XIV/3, Neukirchen-Vluyn 1977, bes. 58-64; dort weitere Literatur.

498 S. dazu aus neuerer Zeit von den kontroversen Positionen die Vertreter, die die Josefserzählung als Erzählganzes sehen, wobei als Gattungsbegriff weithin "Novelle" verwendet wird: R.N. WHYBRAY, The Joseph Story and Pentateuchal Criticism, VT 18 (1968) 522-528; MEINHOLD, Diasporanovelle I und II; H. DONNER, Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-historische Klasse 2, Heidelberg 1976; P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin-New York 1977, 24-26.

KAPITEL II : Der traditionsgeschichtliche Kontext

1. *Das Märchen von der Braut des Unholdes und die Tobiterzählung*

1.1 *Die Problemstellung und Lösungsvorschläge*

Gerade wegen ihres ungewöhnlichen Stoffes im Vergleich zu anderen biblischen Erzählungen war die Tobiterzählung den Auslegern schon immer aufgefallen. So ist es nicht verwunderlich, wenn seit langem eine enge stoffliche Verwandtschaft zwischen der Tobiterzählung und einem außerbiblischen Märchentyp gesehen wurde.
Als erster weist wohl K. SIMROCK [1] vorsichtig auf einen möglichen Zusammenhang zwischen einem alten Märchen und der Tobiterzählung hin, die er als Abwandlung ein und desselben Märchentyps sieht. Seine Vermutung begründet er mit der breiten Streuung dieses Märchentyps, für den er 17 Beispiele anführt. Er betont vor allem die in den Märchen nahegebrachten Pflichten zur Bestattung und dem Loskauf von Gefangenen. Auf der Arbeit von SIMROCK und der Veröffentlichung eines armenischen "Märchen vom dankbaren Geist", die ebenfalls 1856 von VON HAXTHAUSEN [2] besorgt wurde, baut dann die umfangreiche kritische Analyse von M. PLATH auf, die wohl die bislang eindrucksvollste These geblieben ist [3]. Erst H. GUNKEL [4] sieht die Ähnlichkeit der Tobiterzählung mit einem Märchen aus H.Chr. Andersens Erzählung "Der Reisekamerad" von 1855 [5]. Im Gefolge dieser Arbeiten wird heute jedenfalls weithin eine Abhängigkeit der Tobiterzählung von einem außerbiblischen Märchen angenommen [6]. Dieses Märchen wird in der Regel als "Märchen vom dankbaren Toten" charakterisiert [7].

1. K. SIMROCK, Der gute Gerhard und die dankbaren Todten, Bonn 1856, 131ff.

2 A.F. VON HAXTHAUSEN, Transkaukasia I, Leipzig 1856, 332f.

3 PLATH, Tobit 4o2-414.

4 GUNKEL, Märchen 91.

5 Es ist verwunderlich, wenn z.B. EISSFELDT, Einleitung 791 und RUPPERT, Tobias 117, Anm. 4 diese Beobachtung schon Simrock zuerkennen.

6 So z.B. SIMPSON, Tobit 188; CLAMER, Tobie 394f; EISSFELDT, Einleitung 791f; DOMMERSHAUSEN, Art. Tobias(Buch) 176o; ROST, Einleitung 46; RUPPERT, Tobias 1o9-112; KOEHLHOEFFER, Tobit I, 46-49.

7 So z.B. RUPPERT, Tobias 1o9.

Eine Gegenposition in dieser Frage vertreten sowohl SCHUMPP als auch MILLER in ihren großen Kommentaren [8]. Sie sehen das Abhängigkeitsverhältnis eher umgekehrt: das Buch Tobit als Inspirationsquelle für die Bildung von volkstümlichen Erzählungen.

Aus der Zahl derer, die andere Quellen für die Genese der Tobiterzählung bevorzugen, sei stellvertretend und repräsentativ T.F. GLASSON [9] genannt, der die von Apollodorus tradierte Admetus-Erzählung als Hintergrund des Tobitbuches favorisiert. Die Begründung für diese These liegt für ihn vor allem darin, daß die Kernerzählung von Tob mit der Heirat von Tobias und Sara und mit der Überwindung des Dämons aufgrund von Rafaels Hilfe zu tun hat und nicht primär mit der Bestattung eines Toten und dessen Erweis der Dankbarkeit [1o]. So richtig diese Beobachtung ist und so sehr sie noch beachtet werden muß, so sehr sind aber auch die fremden Elemente seiner angenommenen Quelle so zahlreich, daß sie für einen Vergleich mit der Tobiterzählung nicht ergiebig sind.

Genau im Anschluß an diese Beobachtung Glassons zur Hauptthematik der Binnenerzählung des Tobitromans hilft jedoch eine eingehendere Beschäftigung mit der umfassenden und gründlichen Arbeit von S. LILJEBLAD aus dem Jahre 1927 [11], die zwar in neueren Arbeiten zum Problem durchweg zitiert, aber zugleich in ihrem Inhalt wenig und nur ungenau rezipiert wurde. Ihre These läßt sich gerafft in etwa so darstellen:

A. Es gibt keine Märchen von toten Helfern oder vom dankbaren Toten im Sinne eines eigenen Handlungstyps. Vielmehr handelt es sich bei dem toten Helfer um ein wanderndes Motiv (so 13f; 19f), das in ganz verschiedenen Grundtypen von Märchen begegnet und niemals konstituierendes Element für den Handlungstyp eines Märchens ist.

B. Das Motiv des dankbaren Toten ist "von Anfang an gerade in einer ursprünglichen Form des Märchens von der Braut des Unholdes zu suchen" (so 2o; vgl. 124 u.ö.). Ebenfalls ist dort das Motiv, alles zur Hälfte zu teilen, beheimatet. Es ist als Lehnmotiv mit dem Motiv vom toten Helfer kombiniert (s. 21; vgl. 122ff).

C. Die Tobiterzählung "ist ein spät in fremder Erde emporgeschossener Trieb des alten indoeuropäischen Märchens von der Braut des Unholdes" (s. 125; vgl. 9.15.157-16o.177f.182 u.ö.), das von Armenien bis Irland nachweisbar ist. Sie gehört zu einem von sieben "Oekotypen" [12] dieses Märchen-Proto-

---

8 SCHUMPP, Tobias LXXIV - LXXVI; MILLER, Tobias 1o.

9 T.F. GLASSON, The main source of Tobit, ZAW 71 (1959) 275-277.

1o GLASSON, The main source 275.

11 S. LILJEBLAD, Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern, Lund 1927.

typs, dessen rekonstruierter Inhalt bei LILJEBLAD 256 aufgeführt ist. Er umfaßt folgende Grundelemente: a. Held und Helfer beginnen die Fahrt zur gefährlichen Prinzessin. b. Der Helfer verschafft sich ein wunderbares Schwert. c. Der Helfer tötet den Unhold-Liebhaber. d. Der Helfer wird in der Brautnacht ein Opfer der Rache eines zweiten Unholdes. e. Der Held opfert sein erstgeborenes Kind, um den toten Freund zum Leben zu erwecken. Die Handlung, die allen Oekotypen zugrundeliegt, besteht darin, "daß der Held (oder der Helfer) den Unhold-Rivalen tötet und ist als der Inhalt einer uralten Zeugensage zu betrachten, die den Glauben an den fleischlichen Umgang der Dämonen mit den Menschen bekräftigen soll" [13]. Damit ist zugleich schon das Ziel dieses uralten Märchens beschrieben.

Zur Kritik der Arbeit LILJEBLAD's läßt sich vorweg folgendes sagen: Die beiden ersten Elemente seiner These überzeugen aufgrund des reichen verarbeiteten Materials und werden hier übernommen. Das dritte Element freilich hat mehr die Rekonstruktion eines Märchen-Prototyps im Blick und verkennt streckenweise die Eigenart der Tobiterzählung. Durch die allzustarke Parallelisierung von Märchen und Tobiterzählung ist deren spezifische Einbindung in den Kontext des jüdischen Glaubens unterschlagen. Dennoch läßt sich auf dem Hintergrund der Arbeit LILJEBLAD's und der neueren Untersuchungen als vorläufiges Teilergebnis vor einer genaueren Vergleichsanalyse dies festhalten:

1. In der Kernhandlung, nämlich der Bewältigung eines Dämons im Zusammenhang einer Hochzeit, sind das angenommene Märchen und die Binnenerzählung der Tobit-Grunderzählung identisch. Es braucht nicht die Annahme von GLASSON vorgezogen zu werden.

2. Das Motiv des toten Helfers ist für das Märchen wie auch für die Tobit-Grunderzählung keinesfalls konstitutiv. Denn es ist auffällig, daß in der Binnenerzählung keinerlei Rückbezug auf das Begräbnis des unbekannten Volksgenossen durch Tobit (s. 2,1-1o*) zu finden ist. Auch in diesem Punkt erweist sich die These von Liljeblad als klärend.

3. Das von Liljeblad angegebene Ziel des Märchen-Prototyps läßt sich in der Tobiterzählung identifizieren, freilich in kritischer Rezeption. Möglicherweise will die Verbindung des toten Helfers den bzw. einen Weg aufzeigen zum Sieg über den mächtigen Dämon. In der Tobiterzählung wäre diese Perspektive noch einmal ausgeweitet durch die Praxis der ἐλεημοσύναι.

4. Heuristisch läßt sich zunächst behaupten: Die Tobiterzählung hat eine spezielle Ausprägung des Märchens von der Braut des Unholdes [14] verarbeitet und ist somit von diesem Märchen abhängig.

---

12 Vgl. LILJEBLAD, Tobiasgeschichte 1978-183. Ein "Oekotyp" bzw. Ökotyp ist hier die durch geographische, spezielle ethnische, kulturelle oder historische Gegebenheiten geformte regionale Sonderprägung eines Märchens.

1.2 *Parallelen zwischen dem Märchen und der Tobiterzählung*

Dieser Vorgriff muß sich nun im Einzelnen erweisen lassen, damit er Profil bekommt. Für die Analyse bietet sich ein deutlicher Vergleichstext in dem Oekotyp "Das Schlangenmädchen" an, dessen Varianten u.a. sowohl in dem rumänischen Märchen "Deli-Satīrū " [15] als auch in dem armenischen "Märchen vom dankbaren Geist" [16] zu sehen sind. Dies letztere Märchen wird für den Vergleich vorgezogen. Es ist davon auszugehen, daß sich beide Oekotypen, denen sowohl die Märchenvorlage der Tobiterzählung als auch das "Märchen vom dankbaren Geist" angehören, gegenseitig beeinflußt haben [17]. Der Text des Vergleichsmärchens wird in der Fassung von V. HAUXTHAUSEN dargeboten, gelegentlich freilich der heutigen Schreibweise und in etwa der heutigen Syntax angepaßt:

Das Märchen vom dankbaren Geist

Einst reitet ein wohlhabender Mann durch einen Wald. Da findet er einige Männer, die einen bereits verstorbenen Mann noch nachträglich an einem Baum aufgehängt haben und den Leichnam entsetzlich schlagen. Als er sie fragt, was sie zu einer solchen Entweihung des Toten triebe, antworten sie, er sei ihnen Geld schuldig geblieben und habe sie nicht bezahlt. Da bezahlt er ihnen die Schuld und begräbt den Toten.
In seiner Vaterstadt aber wohnt ein reicher Mann, der eine einzige Tochter hat, die er gern einem Mann geben möchte. Allein schon fünf Männer waren in der Hochzeitsnacht gestorben, und keiner wagt mehr um sie zu freien und ihr zu nahen. Nun wirft der Vater sein Auge auf diesen arm gewordenen Mann und bietet ihm seine Tochter an. Der ist aber im Zweifel, ob er sein Leben wagen soll, und bittet um Bedenkzeit.
Nun kommt eines Tages ein Mann zu ihm und bietet sich ihm als Diener an. "Wie sollte ich dich in Dienst nehmen, da ich ja so arm bin, daß ich mich kaum selbst ernähren kann!""Ich verlange von dir keinen Lohn, keine Kost, sondern nur die Hälfte von deinem künftigen Hab und Gut". Sie wurden darum einig.

Nun rät ihm der Diener zu jener angebotenen Heirat. In der Hochzeitsnacht stellt sich der Diener mit einem Schwert ins Brautgemach. "Was willst du?" "Du weißt, nach unserem Übereinkommen gehört mir die Hälfte von all deinem Hab und Gut; ich will das Weib jetzt nicht, aber ich will hier frei stehen bleiben". Als nun die Neuvermählten entschlafen, kriecht eine Schlange aus

---

13 LILJEBLAD, Tobiasgeschichte 253.

14 Einen anderen Titel wählt z.B. RUPPERT, Tobias 1o9 u.ö., nämlich 'Märchen vom dankbaren Toten', trotz der Berufung auf Liljeblad.

15 S. LILJEBLAD, Tobiasgeschichte 172f.

16 S. LILJEBLAD, Tobiasgeschichte 34f; VON HAXTHAUSEN, Transkaukasia 333f; PLATH, Tobit 4o6f.

17 S. LILJEBLAD, Tobiasgeschichte 171.

dem Munde der Braut hervor, um den Bräutigam zu Tode zu stechen, allein der Diener haut ihr den Kopf ab und zieht sie heraus. Nach einiger Zeit verlangt der Diener die Teilung allen Hab und Guts; es wird alles geteilt. Nun fordert er auch die Hälfte des Weibes. "Sie soll, den Kopf nach unten, aufgehangen werden, ich werde sie mittendurch spalten". Da gleitet ihr die zweite Schlange zum Munde heraus.
Nun aber spricht der Diener: "Es war die letzte, von nun an kannst du ohne Gefahr und glücklich mit deinem Weibe leben! Ich aber fordere von dir nichts, ich bin der Geist des Mannes, dessen Leichnam du einst von der Schande und Qual des Schlagens errettet und fromm begraben hast!" und entschwand.

Als gemeinsames Gut des Märchens und der Tobiterzählung läßt sich eine Reihe von Elementen zusammenstellen [18].

1. Die Hauptperson ist je als eine Art Kaufmann gedacht. Vgl. dazu Tob 1,13 sowie in der Konsequenz 4,5; 5,3.
2. Die Hauptperson ist auf Reisen. Die jeweiligen Erzählungen haben als Grundstruktur den Reisebericht. Vgl. dazu Tob 1,14; 2,1; 5,3 u.ö.
3. Die Hauptperson begräbt unter schwierigen Umständen einen Toten, der gehängt wurde. Vgl. dazu Tob 2,3-9*.
4. Die Hauptperson verarmt infolge ihres Einsatzes für den Toten. Vgl. dazu Tob 2,1o; 4,21a.
5. Märchen und Tobiterzählung kennen einen plötzlichen Umschwenk der Erzählung in einen neuen Lebenskreis. Vgl. dazu den Abschnitt Tob 3,7ff, der in 3,16f mit dem zunächst eingeführten Teil 1,3ff verbunden wird.
6. Es gibt eine einzige Tochter, die deren Vater gerne verheiraten möchte. Vgl. dazu Tob 3,1o.15.
7. Bisherige Männer dieser Tochter (5 und 7 sind als Symbolzahlen zu nehmen) sind in der Hochzeitsnacht gestorben. Vgl. dazu Tob 3,8.15; 6,14.
8. Es findet sich kein Mann mehr, der die Tochter heiratet. Bei dieser Feststellung wird das Verb "nahen" übereinstimmend verwendet. Vgl. dazu Tob 3,15; 6,15.
9. Der Grund der mißglückten Hochzeit ist jeweils eine Schlange oder ein Dämon, wobei diese Gegner des Bräutigams in der orientalischen und westeuropäischen Tradition vollkommen analog auftreten und gesehen werden können [19]. Vgl. dazu Tob 3,8; 6,15.
10. Die Hauptperson gewinnt einen Diener bzw. Reisebegleiter. Vgl. dazu Tob 5,4-17a*.
11. Der Diener ist der Hauptperson völlig fremd. Das Element "Zufall" spielt in diesem Vorgang eine starke Rolle Vgl. dazu Tob 5,11.
12. Über den Dienst des fremden Menschen gibt es eine Lohnabsprache und eine beiderseitige Zustimmung. Die Einigung in dieser Frage wird ausdrücklich erwähnt. Vgl. dazu Tob 5,15f; 5,17a.

---

18 Vgl. dazu den Grundstock der Parallelen bei PLATH, Tobit 4o7f.

19 S. dazu: LILJEBLAD, Tobiasgeschichte 246.

13. Der Dienst besteht in der Begleitung und Reiseführung. Vgl. dazu Tob 5, 12.17 u.ö.
14. Der Diener ergreift die Initiative in der Hochzeitsfrage und rät zu. Vgl. dazu Tob 6,12.
15. Der Heiratende weiß um die Gefährdung seines Lebens und das bisherige Schicksal seiner Braut. Vgl. dazu Tob 6,14f.
16. Mit Hilfe des Dieners wird die Braut von dem sie in Besitz nehmenden Unhold (= Dämon/Schlange) befreit. Vgl. dazu Tob 8,3.
17. Der Diener weiß um die Möglichkeit zur Rettung, nicht der Heiratende selbst, der auch vom Diener gerettet wird. Vgl. dazu Tob 6,1-5; 8,2; in Tob ist das Helfermotiv durch den Fisch und Rafael doppelt gegeben.
18. In den Erzählungen ist mit hoher Präzision das Zusammenfallen von äußerlich völlig isolierten Vorgängen eingerichtet. Verschiedene Lebensbereiche sind dadurch ganz aufeinander hingeordnet. Vgl. dazu Tob 1,3-3,6* // 3,7-17 // 4,1; 7,1; 8,2a u.a.m.
19. Die Hauptperson gelangt zu beträchtlichem Reichtum aufgrund der Heirat. Vgl. dazu Tob 1o,1o.
2o. Die Teilung des neuerlangten Besitzes mit dem Diener wird angesprochen. Vgl. dazu Tob 12,2; s. auch 1o,1o mit dem gleichen Motiv.
21. Der Diener sagt dem Bräutigam eine glückliche Zukunft an, wobei die Plazierung dieses Wortes unterschiedlich erfolgt. Vgl. dazu Tob 6,18a.
22. Der Diener verzichtet auf den Lohn und löst die vorhergehende Abmachung auf. Vgl. dazu Tob 12,6-21*.
23. Der Diener offenbart sich und entschwindet. Vgl. dazu Tob 12,15-21*.
24. Eine strukturelle Parallele läßt sich noch in der je zweiten Rettung benennen, die nach der Hochzeit erfolgt, wobei in Tob aber die Ebene völlig verlagert ist im Umschwenk auf Tobit selbst. Vgl. dazu Tob 11,1-15*.

Im Rückblick auf diese Auflistung zeigt sich zunächst überdeutlich die Verwandtschaft zwischen dem armenischen Märchen vom dankbaren Geist und der Tobit-Grunderzählung. Die These Liljeblads, daß beide Texte zwei nahe verwandten Oekotypen zuzuordnen sind, läßt sich durchaus nachvollziehen.
Bündelt man nun das Vorkommen von parallelen Erzählzügen im Blick auf die großen Erzähleinheiten des Tobitromans, so zeigt sich folgendes Ergebnis:

a. Ausschließlich im ersten Teil der Rahmenerzählung 1,3-3,17* begegnen drei Elemente: 3 / 5 / 6. -

b. Sowohl in diesem Teil der Rahmenerzählung als auch in der Binnenerzählung, wobei den Übereinstimmungen in der Rahmenerzählung in der Regel größeres Gewicht zukommt, finden sich sieben Elemente: 1 / 2 / 4 / 7 / 8 / 9 / 18. Diese Überlappung weist auf die größere Ausführlichkeit der Tobiterzählung gegenüber dem Märchen hin. -

c. Nur in der Binnenerzählung sind vierzehn Elemente anzutreffen: 1o - 17. 19 - 24. Damit liegt die Hauptmenge der Parallelstellen in der Binnenerzählung.

Aus diesem zunächst rein numerisch beschriebenen Ergebnis lassen sich drei wichtige Beobachtungen festhalten: 1. Die Verteilung der parallelen Erzählzüge zeigt die n o t w e n d i g e V e r b i n d u n g von Rahmen- und Binnenerzählung, die offenbar nicht voneinander getrennt denkbar sind, wenn ein Märchen wirklich die Vorlage der ausgestalteten Tobiterzählung gewesen ist. 2. Genau dies aber läßt sich durch den Vergleich deutlich erweisen. Denn die parallelen Elemente geben sowohl in stofflich-thematischer als auch in geschehensmäßiger Hinsicht die B a s i s s t r u k t u r des Tobitromans ab. 3. Mit Ausnahme von Tob 12,13 lassen sich alle gemeinsamen Erzählzüge in der durch die literarkritische Analyse herausgelöste Grunderzählung des Tobitbuches wiederfinden. Tob 12,13 fügt sich zwar in den Zusammenhang des Märchens ein, dürfte aber - gerade wenn das Märchen verbreitet war - aus dem Kontext als Erweiterung gedeutet werden, da es mit der verstärkt betonten Intention der Totenbestattung in Zusammenhang zu bringen ist. Das Motiv 12,13 ist entbehrlich und nicht notwendig auf das Märchen angewiesen.

1.3 *Unterschiede zwischen dem Märchen und der Tobiterzählung*

Im Vergleich mit dem Märchen gibt es in der Tobiterzählung markante Divergenzen. Sie werden im Folgenden aufgeführt:

1. Unbezahlte Schulden als Grund für die Schändung des Leichnams und das Vorenthalten des Begräbnisses tauchen in Verbindung mit dem Toten, den Tobit bestattet hat, nirgends auf. Alle Angaben über den Toten außer seiner Zugehörigkeit zum Vaterhaus des Tobit und seiner aktuellen Situation bleiben ausgespart [2o]. Auch in den Erweiterungen der Grunderzählung lassen sich solche Anhaltspunkte wie im Märchen nicht finden.

2. Im Märchen gibt es einen Kausalzusammenhang zwischen der Totenbestattung und der später erfahrenen Hilfe [21]. In der Tobiterzählung verändert sich die Situation deutlich. Die Totenbestattung erweist sich als Konkretion der Praxis der ἐλεημοσύναι und dient als Testfall der Beobachtung des Gesetzes. Sie gehört somit zum Habitus des Tobit. Der Akzent liegt nicht primär auf der einmaligen Aktion. Damit aber bekommt dieses Motiv einen neuen, eher untergeordneten Stellenwert: Es ist zwar wie im Märchen Anlaß der Not, die Hilfe aber wird Tobit zugewendet nicht wegen der einmaligen Totenbestattung, sondern weil er, der durchgängig die barmherzige Liebe praktiziert hat, sich in

2o Vgl. ähnlich: PLATH, Tobit 412.

21 Vgl. RUPPERT, Tobias 111.

seiner Not an Jahwe wendet und weil diese Hilfe dem huldvollen Plan Jahwes (s. Tob 3,16f; 12,18) entspricht [22]. Im Märchen gibt es zudem keinerlei Verbindung - etwa über ein Gebet - zwischen dem Kaufmann und dem Geist des Toten, die die Hilfe auslösen würde. Das Motiv der Totenbestattung wird in den Erweiterungen mehrfach betont, ohne jedoch diese Grundstruktur zu verändern.

3. Die Erblindung als unmittelbare Folge des ungewöhnlichen Einsatzes bei der Totenbestattung ist ohne Parallele im Märchen [23]. Eher scheint sich die Tiefenstruktur dieses Motivs, das seine Herkunft ja keinesfalls im Märchen haben muß, von der alttestamentlichen Tradition her zu zeigen [24]. Während Tobit durch seine Erblindung in die Nähe des Todes gerät, kommt die Hauptperson im Märchen zudem niemals außerhalb des Brautgemachs in die Nähe des Todes (vgl. Tob 4,1-3; 5,3).

4. Die Anlage von Märchen und Tobiterzählung unterscheiden sich in der Geschehensstruktur: Tob ist als Reisegeschichte gerade wegen der Heirat konzipiert, während im Märchen der Kaufmann in seiner Vaterstadt bleibt und dort seine Frau gewinnt. Tobias muß einen geographisch überprüfbaren Weg hinter sich bringen. Er kehrt schließlich in seine Heimat zurück.

5. Während im Märchen die Initiative zur Verheiratung der einzigen Tochter von deren Vater ausgeht, liegen in der Tobiterzählung die Verhältnisse anders: Zunächst wird Sara (s. 3,7-15) mit ihrem Schicksal, in ihrer Not, in ihrer Welt, ohne konkrete Ausrichtung auf einen bestimmten Mann gekennzeichnet; ihr Vater spielt hier nur eine genealogische Rolle. Der Sarastrang ist wie der Tobitstrang nach dem Schema: Not - Schrei - -- gestaltet. - Die Initiative zur Verheiratung kommt sodann von außen bzw. von oben her: von Gott bzw. Rafael. Weiterhin stellt sich in diesem Vorgang heraus, daß Sara eine Verwandte des vorgesehenen Bräutigams ist, was aber in der Erzählung von den Beteiligten noch entdeckt werden muß. Dieses Moment der Verwandtschaft steht eindeutig im Dienst der Idee der Endogamie. Dadurch wird das jüdische Kolorit stark herausgearbeitet.

6. Im Märchen ist der, der den Toten bestattet, identisch mit dem, der die einzige Tochter eines reichen Mannes heiratet. In Tob ist diese Hauptperson aufgespalten in Vater und Sohn [25], - in Tobit, der den Toten bestattet - wobei Tobias schon seinen Anteil an dem Begräbnis hat (s. 2,3) - und in Tobias, der im Auftrag des Vaters die Reise unternimmt, die ihn unerwartet zu Sara und zur Heirat mit ihr führt. Die Verflechtung beider Personen ist vielfältig: genealogisch, geschehensmäßig, über die Namensgleichheit sowie über die Tatsache, daß beide je Kontrastfigur zu Sara sind, - Tobit in der Rahmenerzählung und Tobias in der Binnenerzählung. Außerdem gelangen beide in den Genuß der Hilfe des Reisebegleiters. Das alles hat zu der Vermutung Anlaß gegeben, daß die Aufspaltung der Hauptperson einem vorliterarischen Stadium entstammt [26], - auf dem Weg der Rezeption des Märchens von der Braut des Unholdes. Die Aufspaltung der Hauptperson bot dann sicherlich aufgrund der wachsenden Komplexität der Erzählung größere Möglichkeiten zur künstleri-

---

22 RUPPERT, Tobias 111 sieht in Tob den Zusammenhang zwischen Wohltun (vgl. 12,13) und Gebetserhörung. Das Schema: Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jahwes als Deutungskategorie, die diesen Automatismus aufbricht, ist nicht berücksichtigt. Das Schema stellt aber den neuen Verstehenszusammenhang des Motivs der Totenbestattung dar.

23 Vgl. RUPPERT, Tobias. 111.

24 S. dazu Anm. 4o zu Tob 2,1o, Kap. I, Abschnitt 1,21 b.

25 S. dazu: PLATH, Tobit 4o9f; RUPPERT, Tobias 111.

schen Gestaltung wie auch zur thematischen Differenzierung und Ausgestaltung. Die Frage ist aber an dieser Stelle, ob die Aufspaltung der Hauptperson mit diesem Hintergrund nicht eher einem anderen leitenden Interesse entspringt, nämlich der Einarbeitung von Gen 24 in die Märchenerzählung [27].

7. Neben der Aufspaltung der Hauptperson gibt es in der Tobiterzählung auch eine Aufspaltung des Toten: Während im Märchen ausdrücklich der Geist des Toten der Helfer bzw. Retter ist, gibt es in der Tobiterzählung einerseits den Toten, den Tobit bestattet hat, der aber weiter ohne Kontur bleibt, und andererseits den Helfer bzw. Retter als Engel, als eine von dem Toten gänzlich unabhängige Gestalt. Diese Trennung ist erleichtert und vorbereitet durch die Aufspaltung der Hauptperson. Denn wenn primär Tobias die Hilfe des Engels erfährt, obwohl er nicht den Toten bestattet hat und auch nicht die Konsequenzen tragen muß, ist es eher möglich, den Zusammenhang des Toten und seines Geistes zu lösen und diesen Geist des Toten gegen den Engel auszuwechseln. Zudem war schon der Zusammenhang von einmaligem Wohltun und Belohnung aufgelöst. In dieser Veränderung erfolgt ein unmißverständlicher Verweis auf Jahwe und einen explizit theologischen Kontext. Dieser Eingriff ist gestaltet in der Fluchtlinie des Schemas: Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jahwes [28].

8. Ein weiterer Unterschied betrifft die Einstellung des fremden Dieners sowie die Lohnabsprache. Im Märchen übernimmt der Diener für beide Angelegenheiten die Initiative. In der Tobiterzählung liegt vordergründig jedenfalls das Gesetz des Handelns bei Tobit. Er gibt den Auftrag an Tobias, einen Reisebegleiter zu suchen. Er trifft die Lohnabsprache mit dem angeworbenen Diener und übergibt damit den Auftrag auch an ihn. Hier ist die Erzählkunst weiter fortgeschritten durch das Spiel mit Vordergrund und Hintergrund.

9. Gegenüber dem Märchen ist das Ereignis am Tigris (Tob 6,1-5) mit der Rettung vor dem Fisch und der Gewinnung der Heilsubstanzen für Tobias/Sara und Tobit überschüssig. Unabhängig von der Frage, ob hier eher an die Errettung aus der Wassernot, die oftmals in vergleichbaren Märchen erst nach der Hochzeit folgt [29] oder an ein Verschlingungsmotiv [3o] zu denken ist, - im Zusammenhang der Tobiterzählung geht es primär um eine Prüfung des Tobias im Hinblick auf die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Dämon bzw. seinen Gehorsam gegenüber Rafael. Aus dieser erzählungsimmanenten Bestimmung des Motivs dürfte sich aber ergeben, daß es sich hier um ein Helfermotiv [31] in der Bewältigung der Bedrohung handelt. Schließlich dürfte es auch darum gehen, das Geschehen der Rettung bzw. Heilung mit Hilfe von natürlichen, bekannten Substanzen durchsichtig zu machen. Im Erzählablauf läßt sich von diesem Ereignis her eher zur Rettung von Tobias und Sara eine Verbindungslinie ziehen als zur Heilung des Tobit von seiner Blindheit. Denn dort geht es ebenfalls um die Rettung vor dem Tod, hier um Gesundung, die freilich auch mit dem Leben zu tun hat [32].

---

26 So: RUPPERT, Tobias 111;

27 S. dazu unten den Abschnitt 2.2

28 Vgl. zu dieser Divergenz insgesamt: PLATH, Tobit 4o8f; RUPPERT, Tobias 111.

29 So PLATH, Tobit 411.

3o So RUPPERT, Tobias 111.

31 So auch: LILJEBLAD, Tobiasgeschichte 32f; s.o. Anm. 4o4.

32 Daraus zieht RUPPERT, Tobias 118, Anm. 2o den Schluß, hier handle es sich, traditionsgeschichtlich betrachtet, um einen späteren Zuwachs. Aufgrund von Punkt 11 dürfte es sich wohl eher um eine thematische und geschehensmäßige Transponierung eines vorgegebenen Strukturelements handeln.

1o. Je anders wird das Geschehen der Bewältigung der Schlangen bzw. des Dämons geschildert. Das Märchen verlagert diese Aktion in das Brautgemach, in der Tobiterzählung spielt sich das Geschehen vor dem Brautgemach (s. 8,2) ab. Im Märchen ist der Diener in der Hochzeitsnacht bei dem Paar anwesend, in der Tobiterzählung ist Rafael nicht im Brautgemach. Er bindet vielmehr den Dämon weitab in Oberägypten und bringt als Abwesender die endgültige Entscheidung (s. 8,3). Dem Bräutigam droht im Märchen aktuelle Gefahr durch die Schlange. Tobias hingegen beginnt selbst den Angriff auf den Dämon, bevor dieser gefährlich wird (s. 8,2). Zwar wird im Tobitroman der Dämon als unbedingt real gezeichnet, was in den Auswirkungen seines Wirkens bzw. seiner Bändigung deutlich wird, zugleich aber kommt er nicht in der Weise in den Blick wie im Märchen: Er bleibt eher verschleiert, nicht direkt greifbar für den Menschen. Im Tobitbuch ist die Gesamttendenz in der Darstellung des "Unholdes" erheblich diskreter.

11. Auffällig ist sodann die Reduktion von zwei Schlangen im Märchen auf einen Dämon in der Tobiterzählung. Dieser Eingriff steht wohl in direktem Zusammenhang mit der zu beobachtenden Zurückdrängung der mythischen Elemente des Märchenstoffes im Tobitbuch. Ebenfalls ist die Weise, wie die bedrohlichen Wesen unschädlich gemacht werden, unterschiedlich.
Möglicherweise waren auch in der ursprünglichen Tobiterzählung bzw. dem zugrundeliegenden Oekotypen zwei Dämonen präsent. Darauf weisen immerhin einmal die beiden Heilmittel (Fischleber und -herz) für den einen Dämon hin, zum anderen aber könnte die Tobitheilung aus einer zweiten Schlangen-/Dämontötung herausgewachsen sein. Dafür spricht die strukturelle Parallele vom zweiten Schlangenereignis nach der Hochzeit im Märchen im Vergleich zur Heilung des Tobit ebenfalls nach der Hochzeit von Tobias und Sara.

12. Im Märchen steht der Erzählabschluß als besonderer Blickfang: der noch unerkannte Diener fordert entsprechend der Lohnabsprache auch die Teilung der augenscheinlich bereits befreiten Frau. Dieser Erzählzug fungiert im Gesamt des Märchens als Vorbereitung auf die endgültige Befreiung der Frau von der Mehrzahl der Schlangen als der Verkörperung des Unholdes. In der Tobiterzählung hingegen ist die Rettung durch einen einmaligen Akt vollzogen. Insofern ist dieses Spannungselement geschehensmäßig nicht mehr notwendig und fehlt entsprechend. Aber der Unterschied greift tiefer: Nicht nur, daß der Diener Rafael von sich aus keine Forderung stellt - er erhält vielmehr ein Lohnangebot der Hälfte des Besitzes, bei dem die Frau Sara völlig ausgespart ist -, sondern die Teilung der Frau und damit ihre Tötung als Besitzobjekt bzw. das Ansinnen dazu steht gegen die alttestamentliche Tradition und ihr Menschenbild. Darin liegt zuletzt die Eliminierung dieses Motivs begründet.
Das Märchen schließt mit der Offenbarung des Helfers. Die Tobiterzählung erfährt jedoch, nachdem der Engel sich zu erkennen gegeben hat, aber von sich weg auf Jahwe hinweist, eine Fortsetzung bishin zum Tod der Hauptpersonen.

In diesen Unterschieden liegen jeweils auch die Unterschiede im sachlich-geschehensmäßigen Ablauf begründet.

13. Nachdem die Einzelunterschiede zwischen dem Märchen und der Tobiterzählung benannt sind, bleibt noch der fundamentale Unterschied, der sich schon in einer Reihe von Beobachtungen erkennen läßt, zu bestimmen [33]. Er betrifft zunächst die literarische Form und das entsprechende Milieu. Während das Märchen eine Welt völlig eigenen Gepräges, die von allen konkret geschichtlichen Situationen lösgelöst ist, schafft, hat es die Tobiterzählung als Roman mit der vorhandenen, gegenwärtigen Welt zu tun, die bewältigt werden

33 Zum Folgenden s. die knappen Bemerkungen zu diesem Problem bei PLATH, Tobit 41o.412f und RUPPERT, Tobias 111.

will. Sie reflektiert eine bestimmte historische Situation, - und so einen gangbaren Weg zur Daseinsbewältigung. Während das Märchen menschliche Ursituationen widerspiegelt, bedenkt die Tobiterzählung eine aktuelle Situation nicht allgemein menschlicher, sondern spezifisch jüdischer Art. Das schlägt sich etwa auch im Erzähltempus nieder. Dem Präsens im Märchen steht die Vergangenheit im Tobitroman gegenüber. Weitere Unterschiede betreffen die "Eindimensionalität" beim Märchen [34] gegenüber der zunächst zum Problem gewordenen Kluft von profaner und göttlicher Welt im Tobitroman, die "Flächenhaftigkeit" [35] gegenüber dem vielschichtigen Eingebettetsein der Akteure in Innenwelt und Umwelt, die Wirklichkeitsferne [36] im Vergleich zur Realitätsbetonung, die "Isolation und Allverbundenheit" [37] gegenüber der Milieubildung, festen Bindungen und dem menschlichen Angewiesensein auf das Handeln des transzendenten Gottes. Statt unbekümmerter Erzählfreude im Märchen treffen wir im Tobitroman letztlich auf zielgerichtete Unterweisung mit ausgiebigen narrativen Elementen [38].
Sodann drängt die Tobiterzählung unübersehbar die mythischen Elemente zurück und unterscheidet sich deswegen und darin deutlich von dem ihr zugrundeliegenden Märchenstoff [39]. Das Fehlen jeden numinosen Empfindens kennzeichnet das Märchen. Hier liegt genau der Grund, warum die Tobiterzählung kein Märchen sein kann. Wohl werden im Tobitroman märchenhafte Elemente aufgegriffen. Sie werden aber in einen Zusammenhang gebracht, der dem Märchen fremd ist: die Geschichte eines Gottes mit seinem Volk, die Geschichte Jahwes mit seinem Volk Israel! Somit werden diese Elemente Ausdrucksmittel in einem neuen Kontext, der die Deutung der Erfahrung des Menschen seiner selbst und seiner Welt weit übersteigt. Würde man das Ziel des Märchen-Prototyps und das Grundziel seiner Oekotypen umschreiben, so könnte man sagen: Es geht in dem der Tobiterzählung zugrundeliegenden Märchenstoff darum, den Glauben an den realen Umgang der Dämonen mit den Menschen zu bezeugen und zu bekräftigen [4o]. Diese Intention erhält aber im Tobitroman einen anderen Stellenwert. Sie dient u.a. dazu, die Überlegenheit Jahwes herauszustreichen und seine Macht im Leben der Menschen zu bekunden. Damit ist der entscheidende und geradezu klassische Unterschied zwischen dem Märchen und der Tobiterzählung in den Blick genommen. Er liegt in der Reduktion und Konzentration auf Jahwe! [41] Jahwe steht der im Märchenstoff gekennzeichneten Situation als souveräner Herr gegenüber, ihm ist niemand gewachsen, - auch keine durch Dämonen noch so aussichtslos gemachte menschliche Situation [42]. In Rafael wird sogar umgekehrt in großem Optimismus die positive Seite der Geisterwelt breit dargestellt, freilich in der Zuordnung zu Jahwe und unter seiner Verfügung. So steht Jahwe im Sinne eines klaren Monotheismus in einem reichen Beziehungsverhältnis der Welt und den Menschen gegenüber.

In der Reduktion und Konzentration auf Jahwe liegen zugleich auch die Motive und Ziele der Umgestaltung des Märchenstoffes.

---

34 Zum Begriff s. LÜTHI, Volksmärchen 8-12.

35 S. LÜTHI, Volksmärchen 13-24.

36 S. LÜTHI, Volksmärchen 25-36.

37 S. LÜTHI, Volksmärchen 37-62.

38 Zu weiteren Unterschieden s. Kap. I, Abschnitt 3.21/f.

39 Vgl. auch: RUPPERT, Tobias 111.

4o S. dazu: LILJEBLAD, Tobiasgeschichte 253.

41 Vgl. dazu oben die Unterschiede 1/2/3/5/7/9/1o/11/12.

1.4 *Ergebnis und Mittel der Umgestaltung des Märchenstoffes*

Im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Märchen und Tobiterzählung zeigt sich die Sachlage nach der Darstellung der Parallelen und Divergenzen sehr klar: Die Tobiterzählung ist von einer speziellen Form des Märchens von der Braut des Unholdes abhängig, - und zwar in der Weise, daß sie auf den Märchenstoff aufbaut und ihn in kritischer Rezeption verarbeitet und umgestaltet. Das bedeutet aber uneingeschränkt, daß das Märchen die Basisstruktur des Tobitromans abgibt.
Diese Umgestaltung des Märchenstoffes läßt sich recht deutlich erkennen, da sie sich neben den vielen Einzelanklängen in verschiedenen Partien auch überlieferter und den Lesern vertrauter alttestamentlicher Erzählungen und Deutungsmodelle bedient. Auf diese Weise werden die dem Jahweglauben sperrigen Elemente des Märchens überformt und integriert. Denn der Verfasser der Tobiterzählung hat sich nicht nur an das Märchen angelehnt, vielmehr hat er es regelrecht umgearbeitet und brauchbar gemacht für den jüdischen Kontext.

Ein solcher Eingriff läßt sich zunächst über die zahlreichen und eher punktuellen Einzelmotive hinaus im gesamten ersten Teil der Rahmenerzählung (1,3-3,17*) festmachen. Durch das biblisch breit bezeugte Schema: Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jahwes [43] wird die in sich abgeschlossene Welt des Märchens aufgebrochen und Jahwe eingeführt als der, der spontan auf die konkrete Situation antwortet und als der Helfer Israels hiesiges Heil in der Not initiiert, freilich dergestalt, daß der Mensch von verantwortlichem, mutigem und gehorsamem Engagement nicht suspendiert wird.
Ebenfalls unter Zuhilfenahme von bereits vorliegenden biblischen Erzählungen ist die Offenbarung des bis zum Ende unerkannten Dieners bzw. Reisebegleiters geprägt. Der Abschnitt Tob 12,6-22* als Abschluß der Binnenerzählung ist als Epiphanieerzählung gestaltet und von Gen 17 sowie von Ri 6; 13 beeinflußt [44]. Dieser Rückgriff auf die Tradition möchte die Übereinstimmung betonen: Jahwe ist derselbe Gott, der mit Abraham den unzerstörbaren Bund göttlicher Zuwendung geschlossen hat, der seinem Volk Nachkommenschaft

42 S. in diesem Zusammenhang besonders die Reduktion auf einen Dämon und die Überlegenheit Rafaels bei der Ausschaltung des Dämons (s. 8,3). Beide Elemente stehen im Dienst des Verweises auf die Macht Jahwes.

43 S. dazu oben Kap. I, Anm. 1o4.

44 Vgl. dazu oben Kap. I, Abschnitt 1.72.

und Heimat im Land eidlich zugesichert hat (s. Gen 17); er ist der Gott, dessen rettende Hilfe die Geschichte Israels insgesamt umgreift und durchzieht, der immer neue Rettergestalten gesandt hat (s. Ri 6; 13) [45]. Und jetzt hat er Tobit geheilt und ihn dadurch zugleich befähigt, selber Hoffnung zu stiften in seinem Volk. Daß das zugrundeliegende Märchen von der Braut des Unholdes in der Tobiterzählung mit genuin alttestamentlichen Mitteln aufgebrochen und umgestaltet wurde, ist in der exegetischen Literatur noch nicht herausgearbeitet worden. Der Verfasser hat die ihm im Märchen begegnende Situation als Herausforderung verstanden und darauf aus der Treue zu seiner Religion reagiert. Erst auf diesem Hintergrund tritt etwas von einem Suchen und Ringen zutage, das die Entstehung des Tobitromans begleitet haben muß. Die alttestamentliche Tradition bot dem Autor die Möglichkeit, diese ihm neue Welt zu deuten und zu bewältigen, indem er sie konsequent, wenn auch in unterschiedliche Dichte, jahwesierte, d.h.: Er brachte undurchschaubare Phänomene (Totengeist, Dämon) ein, wandelte sie jedoch teilweise um und ordnete sie Jahwe unter. Er integrierte die positiven Erfahrungen (Handeln des Kaufmanns), verlieh ihnen aber eine spezifisch jüdische Perspektive und machte sie seinem Anliegen dienstbar. Dieser Vorgang ist nur möglich bei einer Verwurzelung in der jüdischen Tradition. Erst auf diese Weise konnte der Autor der naheliegenden Gefahr begegnen, den Weg der Glaubenstradition zu verlassen.
Bisher ist die Frage offen geblieben, woher der erhebliche Textzuwachs in der Binnenerzählung des Tobitromans stammt, die ein erhebliches Mehr an Motiven und Stoff gegenüber dem Märchen aufweist. Es läßt sich zeigen, daß der Basisstoff des Märchens für die Tobiterzählung durch eine breite Anlehnung an Gen 24 gründlich überarbeitet und ergänzt worden ist, d.h. Gen 24 ist ein Mittel, mit dem der Märchenstoff für die neue Tobiterzählung umgestaltet wurde.

2. *Die Brautwerbung für Isaak (Gen 24) und die Tobiterzählung*

2.1 *Die Problemstellung*

Die Frage nach der Verarbeitung von Gen 24 als Mittel zur Umgestaltung des zugrundeliegenden Märchenstoffes in der Tobiterzählung wurde m.E. in der exegetischen Literatur noch nicht gestellt. Die Erzählung von der Brautwerbung für Isaak wird, wenn sie überhaupt in den Blick gerät, als eine biblische Inspirationsquelle für den Erzähler des Tobitromans gesehen, die nicht

in engem Zusammenhang mit den außerbiblischen Stoffen zu betrachten ist, sondern unverbunden daneben steht. Insgesamt ist ohnehin zu beobachten, daß das Interesse an den außerbiblischen Quellen für die Tobiterzählung größer ist als an der Nachgestaltung biblischer Erzählungen [46]. Das Vorkommen der Parallelen zu Gen 24 wird nicht einhellig und in der Regel ohne nähere Untersuchung konstatiert, entweder in der Weise, daß in den Vorbemerkungen oder in der Einzelauslegung auf einige Parallelstellen verwiesen wird [47], oder daß ein pauschaler Hinweis auf Gen 24 als Vorlage gegeben wird [48] oder auch in einer größeren, freilich fragmentarischen Zusammenschau der Vergleichsstellen, wobei die Auswertung recht allgemein bleibt [49]. Als repräsentativ für die Frage nach der Beziehung der Tobiterzählung und Gen 24 dürfte unter den neueren Veröffentlichungen vor allem das Fazit, das L. RUPPERT [5o] im Oberblick über die Kommentare zieht und sich zu eigen macht, gelten: "Jedoch sollte man die Anklänge an Gen 24 nicht überbewerten; denn sie berühren durchaus nicht die Struktur des Tobias-Buches selbst".

2.2 *Parallelen zwischen Gen 24 und Tob*

Um aber zu einer sachgerechten Bewertung des in Frage stehenden Abhängigkeitsverhältnisses zu gelangen, ist eine genaue Auflistung der Parallelstellen nötig. Sie soll dann zum Sprechen gebracht werden. Die Basis für die Vergleichsanalyse ist der Text der LXX. Das Kapitel Gen 24 läßt sich in vier Abschnitte bzw. Szenen grob aufteilen: Gen 24,1-9: Abraham und sein Knecht; Gen 24,1o-27: der Knecht und Rebekka; Gen 24,28-61: der Knecht und Laban; Gen 24,62-67: Isaak und Rebekka.

Leitfaden für die folgende Zusammenstellung ist die Tobiterzählung. Das Gewicht der einzelnen Parallelstellen im Blick auf Gen 24 ist dabei recht unterschiedlich. Es läßt sich vierfach differenzieren in Parallelen der Ge-

45 S. dazu die Programmatik der Buchüberschrift Tob 1,1-2: vgl. Kap. I, Abschnitt 1.1; 3.11.

46 Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist die Arbeit von KOEHLHOEFFER, Tobit, der vor allem essenische Elemente im Tobitbuch entdeckt und fast nur in dieser Richtung Parallelen sucht.

47 So z.B. SIMPSON, Tobit 192; SCHUMPP, Tobias; ZIMMERMANN, Tobit 77ff; STUMMER/GROSS, Tobit 5oo.5o2.5o4f.

48 So z.B. LEFEVRE, Die deuterokanonischen Schriften 728; POULSSEN, Tobit 11 und in der Einzelauslegung; DOMMERSHAUSEN, Engel 2; GAMBERONI, Gesetz des Mose 239f; ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 274, Anm. 2o7.

49 So z.B. PRIERO, Tobia 32f; KOEHLHOEFFER, Tobit I 42f.

schehensstruktur, gleichlautende Wendungen, thematische Bezüge und Anspielungen. Dabei ist nicht immer eine genaue Trennung entsprechend dieser Differenzierung möglich. Als Parallelen in der Geschehensstruktur erweisen sich folgende Erzählzüge:

1. Tobit wie auch Abraham bleiben in den Erzählungen jeweils als Hauptpersonen präsent, auch wenn sie nicht mehr die Hauptakteure sind. Diese Aufteilung ihrer Funktionen ist durch die Verlagerung der Ortsebene bedingt: Tob 6,15; 7,4-5; 1o,9; 11,2 // Gen 24,12.27.42 [51].

2. In Erwartung des Todes eines Familienoberhauptes erfolgt ein besonderer Auftrag, der ein gesegnetes Leben der Nachkommen sichern soll: Tob 4,2-3 // Gen 24,1ff.36f.

3. Letztlich wird wegen eines Mädchens die Reise unternommen. In Tob hat sich die Begründung, das deponierte Geld zu holen, als Hilfsmotiv erwiesen: Tob 6,11; 3,17 // Gen 24,4.7.14.

4. Der Reisebegleiter bzw. der Knecht übernimmt die Aufgabe des Brautwerbers: Tob 6,12; 7,9f // Gen 24,3.7.14

5. Tobias und Isaak als die, für die eine Frau gesucht wird, sind jeweils die einzigen Söhne ihrer Väter: Tob 6,15 // Gen 24,3.6.8.

6. Die Mädchen Sara und Rebekka kommen den Fremden entgegen und bewirken deren Hineingehen in das Haus, wo sie als Gäste aufgenommen werden: Tob 7,1ff // Gen 24,15ff.

7. Die Mahlzeit wird vom Bräutigam bzw. Brautwerber im Zusammenhang des endgültigen Abschlusses des Hochzeitsvertrages aufgeschoben: Tob 7,12 // Gen 24,33.

8. Das Mädchen wird an den zukünftigen Mann bzw. an den Brautwerber nach Vertragsabschluß übergeben: Tob 7,12 // Gen 24,51.

9. Zum Ehevertrag wird von den Verwandten der Braut ein Segensspruch gesprochen: Tob 7,12b // Gen 24,6o.

1o. Die Frau zieht jeweils in die Familie ihres Mannes und verläßt das eigene Elternhaus: Tob 7,13b; 1o,1off // Gen 24,3.7.51.58.

11. Die Mahlzeit beginnt erst nach erfolgreicher Verhandlung und dem Vertragsabschluß: Tob 7,14 // Gen 24,54f.

12. An entscheidenden Stellen der Handlung werden von den Hauptakteuren Gebete gesprochen: Tob 8,5-8* (vgl. auch: 8,15-17*; 11,14; 11,17) // Gen 24, 12-14 (42-44).27 (48). 52.

13. Es werden Verhandlungen wegen der Abreise, die jeweils hinausgezögert wird, geführt: Tob 1o,8-9 // Gen 24,54ff.

14. Über die Abreisenden wird ein Segenswort gesprochen: Tob 1o,11 // Gen 24,6o.

15. Unmittelbar vor der Ankunft der"Braut" in der Heimat des Mannes gibt es ein besonderes Treffen und Entgegengehen seitens eines Zurückgebliebenen: Tob 11,16 // Gen 24,63-65.

5o RUPPERT, Tobias 114.

51 S. oben Teil II, Kap. I, Anm. 419. Vgl. zu den Stellen der Tobiterzählung jeweils die Besprechung in Kap. I und die entsprechenden Anmerkungen.

In etwa gleichlautende Wendungen ergeben folgende Übereinstimmungen:

16. Gottes Wesen ist Huld und Treue. Diese Aussage erfolgt jeweils in einem Gebet: Tob 3,2 // Gen 24,27.

17. Die Sendung des Engels wird jeweils gleich mit dem Verbum ἀποστέλλειν ausgedrückt, wenngleich der konkrete Vollzug des Auftrags völlig anders ausgestaltet wird: Tob 3,17a; 5,17 // Gen 24,7.4o.

18. Das Verbum εὐοδοῦν wird als Klammer um die Reiseerzählung und als Leitwort verwendet: Tob 5,17; 1o,11.14 // Gen 24,21.4o.42 (48). 56.

19. Vergleichbare Gottesprädikationen: "der in dem Himmel wohnende Gott" und "Jahwe, der Gott des Himmels" finden sich in Tob 5,17 // Gen 24,7; fast identisch in Tob 1o,11 // Gen 24,7.

2o. Die sich komplementär entsprechenden Wendungen γυναῖκα λαμβάνειν und διδόναι εἰς γυναῖκα handeln jeweils von der Heirat innerhalb eines Sippenverbandes: Tob 6,12.16a // Gen 24,3.4.7.37.38.4o.67.

21. Die zur Heirat gefundenen und gewählten Mädchen werden je als schön qualifiziert - mit dem Anspruch einer objektiven Wertung: Tob 6,12 // Gen 24,16. In Verbindung damit ist die Aussage ihrer Unberührtheit als Ausdruck dieser Schönheit zu verstehen: Tob 3,7 // Gen 24,16.

22. Die Vorherbestimmung der Frau für den Mann als von Gott verfügt wird nachhaltig betont: Tob 6,18; 7,13 // Gen 24,14.44.5of.

23. Es erfolgt ein Rückblick der Reisenden auf ihren bisherigen Weg ausdrücklich mit dem Verb εὐοδοῦν (vgl. Punkt 18) Tob 1o,14 // Gen 24,56.

Thematische Bezüge finden sich an einigen Stellen:

24. Beispiel und Thema der Endogamie ziehen sich wie ein roter Faden durch die Erzählungen: Tob 1,9; 6,12.16; 7,1o // Gen 24,3.4.7.38.4o.

25. Nach einem ersten Teilerfolg wird das Verbum εὐδοκεῖν gebraucht, wobei die je verschiedenen Nuancen zu sehen sind: Tob 5,17a // Gen 24,26.48.

26. Inhaltlich stimmen Reisewunsch bzw. -segen in der Frage der Engelbegleitung auf dem Weg und des Gelingens der Reise überein: Tob 5,17 // Gen 24,7.4o.

27. Das Verbum λαλεῖν wird auffällig nur im Zusammenhang der Brautwerbung verwendet: Tob 6,12; 7,9 // Gen 24,15.3o.33.45. Vgl. dagegen Gen 24,49.

Anspielungen lassen sich mit unterschiedlicher Deutlichkeit in folgenden Punkten entdecken:

28. Der Reichtum der 'Patriarchen' wird als Zeichen des Gesegnetseins gesehen: Tob 1,14; 1o,1o // Gen 24,1.35.

29. Aus der heutigen Komposition des Pentateuch könnte eine Namensverwandtschaft zwischen Asar-ja und Eli-eser vermutet werden. Sie hat jedoch von Gen 24 her im Text keinen Rückhalt, wohl im Blick auf Gen 15,2f. Die Schriftkenntnis des Verfassers könnte jedoch solch eine Kombination angezielt haben: Tob 5,13 // Gen 24; 15,2f.

3o. Die Verwendung des Begriffs 'Drachme' als Lohn- und Gewichtsangabe fällt auf. Hier erfolgt ebenfalls jeweils ein Hinweis auf den Reichtum der Patriarchen und auf städtisches Milieu: Tob 5,15 // Gen 24,22.

31. Das "Liebgewinnen" der Frau (φιλεῖν bzw. ἀγαπᾶν) aus der Perspektive des Mannes als erotisches Motiv ist in beiden Erzählungen mit unterschiedlichem Stellenwert genannt: Tob 6,19 // Gen 24,67.

32. Die Abreise soll erst nach einer abgerundeten Zeit (s. den Symbolwert der Zahlen 14 und 1o) erfolgen: Tob 8,19 // Gen 24,55!

33. Sara übernimmt in 3,15b[a] eine Klage Rebekkas (s. Gen 25,22; 27,46). Dieser Sachverhalt ist auffällig. Wenngleich er nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit Gen 24 steht, könnte er sich doch von der Konzentration auf die Vorlage Gen 24 bzw. auf die Personen Isaak und Rebekka herleiten [52].

Die große Zahl an Parallelstellen mit unterschiedlichem Gewicht erfordert eine spezielle Auswertung. Dazu lassen sich verschiedene Beobachtungen zusammentragen:

A. Alle Parallelstellen lassen sich auf der Ebene der Tobit-Grunderzählung verifizieren. In den Erweiterungsschichten des Tobitromans gibt es keine parallelen Erzählzüge mehr, die zusätzlich zu einer Verdeutlichung des gegenseitigen Verhältnisses beider Erzählungen beitragen.

B. Zwei Übereinstimmungen (s. Punkt 24 + 28) sind nicht auf Gen 24 allein beschränkt. Sie geben vielmehr allgemeine Charakteristika wieder, die sowohl Gen 24 als auch die Tobiterzählung mit anderen Patriarchengeschichten der Genesis gemeinsam haben. Sie unterstützen in Tob das Patriarchenkolorit, das auf Tobit appliziert wird.

C. Mit Ausnahme von zwei Elementen, die in der Rahmenerzählung ihren Platz haben (s. Punkt 16 + 17), finden sich alle übrigen Bezüge und Anklänge innerhalb der Binnenerzählung des Tobitromans. Bei den Ausnahmen ist jedoch zu sehen, daß diese Notizen Basisangaben für den theologischen Horizont und das folgende Geschehen bilden, die ohnehin auf den Wendepunkt der Gesamterzählung und damit auf die Binnenerzählung ausgerichtet sind. Gen 24 konnte sich geschehensmäßig in die Vorgeschichte von Tobit und Sara sonst nicht einbringen.

D. Die Vielzahl von Gemeinsamkeiten wie auch die teilweise Änderung in der Geschehensfolge können wohl nur als literarische Abhängigkeit erklärt werden, und zwar in der Weise, daß Gen 24 die Vorlage für den Verfasser der Tobiterzählung gebildet hat. Die weite Streuung der Übereinstimmung verweist zudem darauf, daß Gen 24 wahrscheinlich in seiner heute vorliegenden Gestalt dem Verfasser des Tobitromans vorgelegen hat.

52 S. dazu Kap. I, Anm. 92.

E . Gerade die große Zahl an Parallelen in der Geschehensstruktur verdeutlicht die enge Verwandtschaft zwischen Gen 24 und der Binnenerzählung des Tobitromans. Diese Beobachtung läßt im Blick auf die andere Quelle von Tob folgende Hypothese zu: Die Erzählung von der Brautwerbung für Isaak in Gen 24 erweist sich für den Verfasser der Tobiterzählung als ein geeignetes Mittel, den vorgegebenen Märchenstoff umzugestalten und für den Jahweglauben annehmbar zu machen. Das Spezifikum dieses Mittels der Umgestaltung und Integration liegt darin, daß es in die Basisstruktur, die der Märchenstoff abgibt, weithin seine Geschehensstruktur einträgt und so die Geschehensstruktur der Binnenerzählung des neuentstandenen Tobitromans entscheidend mitbestimmt. Ebenso bedeutsam ist der theologische Akzent, den Gen 24 mitbringt. Er liegt in der besonderen Geistigkeit und literarischen Qualität begründet. Der Text Gen 24 ist - anders als der Kontext in Gen - eine weisheitliche Lehrerzählung, die eine entscheidende Weisung in eine Erzählung umsetzt. Konkret drängt sie dazu, dem Weg Abrahams nachzufolgen und sich in der Absage an jede Eigenmächtigkeit auf die je größeren Möglichkeiten Jahwes auszurichten, zugleich aber das Menschenmögliche zu tun. Die Überzeugung, daß der von mannigfachen Unsicherheitsfaktoren bestimmte und riskante, jedoch mutig gegangene Weg gelingen wird, gründet sich darin, daß Jahwe seine Huld und Treue nicht entzieht. Diese Geistigkeit und theologische Linie kommt dem Autor des Tobitromans entgegen. Er hat in Gen 24 ein anregendes und ihm entsprechendes Vorbild gefunden.

Diese Hypothese kann noch durch zwei Fakten, die sich aus den Vorlagen selbst ergeben, untermauert werden:

1. Einmal erweist sich Gen 24 als günstige Hilfe für die Umarbeitung des Märchenstoffes, da diese biblische Erzählung wichtige Parallelen mit dem Märchen aufweisen kann. Und zwar haben beide Erzählungen mit einer Reise zu tun, wenn diese auch je unterschiedlicher Art ist. In der Addition tauchen sie jedenfalls in Tob auf: für Tobit die Reise des Märchens, für Tobias die Reise von Gen 24. Sodann geht es in beiden Erzählungen zentral um eine Heirat, die je mit andersgearteten Schwierigkeiten verbunden ist. Ferner wird diese Heirat jeweils unter der Beteiligung eines Dieners bzw. Knechtes zustandegebracht. Schließlich verbindet der gute Ausgang die unterschiedlichen Texte. Diese Elemente konnten jedenfalls eine stabile Basis für die Zusammenschau des Märchens von der Braut des Unholdes und von Gen 24 abgeben.

2. Zum anderen aber sind einige der Hauptunterschiede zwischen dem vorgegebenen Märchenstoff und der Tobiterzählung ziemlich exakt auffällige und wichtige Gemeinsamkeiten zwischen der Tobiterzählung und Gen 24, d.h.: Die Unterschiede zwischen der Tobiterzählung und dem Märchen lassen sich von der Einarbeitung von Gen 24 in den Märchenstoff herleiten. Das kann an fünf Beispielen demonstriert werden :

a. Die Todesnähe als Ausgangspunkt und Motiv eines weitreichenden Auftrags zu einer Reise ist eine Parallele zu Gen 24 und ein markanter Unterschied zum Märchen.

b. Die Aufspaltung der Hauptperson war ein gravierender Unterschied zwischen der Tobiterzählung und dem Märchen. Die Struktur Vater - einziger Sohn ist jedoch in Gen 24 vorgegeben. Dazu kommt die Aufspaltung in Hauptperson und Hauptakteur: Sie ist in Gen 24 vorgegeben durch Abraham und seinen Knecht, sie wiederholt sich in der Binnenerzählung des Tobitromans durch das Verhältnis von Tobit und Tobias.

c. Auffällig war in der Tobiterzählung die Aufspaltung des Toten in den Toten, den Tobit begräbt, und in den Engel, der die Rettung bewirkt. Das Motiv des Toten fehlt in Gen 24 völlig. Dafür wird die hilfreiche Begleitung auf dem Weg in die Fremde gänzlich von dem Engel Gottes hergeleitet (s. Gen 24,7.4o). In der Tobiterzählung sind die Momente der Anwesenheit des Engels mit den Zügen des Dieners im Märchen und in Gen 24 vermischt und erheblich gesteigert.

d. Das Motiv der Verwandtschaft von Braut und Bräutigam ist dem Märchen ganz fremd. In Gen 24 bekommt es hingegen großes Gewicht. Das ist im Rahmen der Möglichkeit in der Tobiterzählung übernommen, mit Hilfe von Num 36 noch ausgestaltet und dazu mit einem erzählerischen Überraschungseffekt versehen. So ist das Thema der Endogamie in Tob ebenfalls gewährleistet. Dazu gehört noch die Situation der Diaspora, die in Gen 24 ebenfalls anklingt, wenngleich in einem anderen Problemhorizont als in Tob.

e. Als entscheidender Unterschied hat sich die Aufsprengung der mythischen Elemente erwiesen. Die Konzentration auf Jahwe äußert sich vor allem in den Gebeten und in der Haltung der verschiedenen Akteure in Gen 24 und Tob (vgl. Tob 3,2ff; 3,11ff; 12,22 u.a.m. // Gen 24,27. 52 u.a.m.). Jahwe ist der souveräne Herr der Welt, der die Geschichte der Menschen lenkt und das Gelingen ihrer Wege verursacht. Darin sind die Tobiterzählung und Gen 24 tief verbunden.

Wenngleich Gen 24 nicht die einzige biblische Inspirationsquelle für den Verfasser des Tobitromans gewesen ist, so dürfte sich doch die grundlegende Bedeutung dieser Erzählung von der Brautwerbung für Isaak für die Umarbeitung des vorgegebenen Märchenstoffes in der Tobiterzählung erwiesen haben.

Die Hypothese zum Stellenwert und zur Funktion von Gen 24 in der Genese des Tobitromans dürfte sich klar bestätigt haben.

2.3 *Die Eignung von Gen 24 für die Intention von Tob*

Faktum und Art der Verarbeitung von Gen 24 im Tobitroman sind aufgewiesen. So bleibt noch nach den theologischen Gründen für die Auswahl und Eignung dieser Erzählung gerade für das Anliegen der Tobiterzählung zu fragen. Dabei läßt sich auf folgende Beobachtungen hinweisen:

1. Sowohl in Gen 24 als auch in Tob geht es um einen Wendepunkt im Leben der Betroffenen: Für Abraham steht zur Frage, ob sein Sohn Isaak den mit Jahwe begonnenen Weg seines Vaters weiterschreitet und somit der Segen Jahwes diesen Weg weiterbestimmt, so daß auch die Verheißungen (Land/Nachkommenschaft/Volkwerdung) sich schrittweise erfüllen können [53]. In Tob geht es darum, ob und wie letztlich Tobias den gefahrvollen Weg bewältigen und das Erbe seines Vaters sichern kann und darin das Volk Israel nach der Zerschlagung seiner bisherigen Stützen als gläubiges, jahwetreues Volk in der veränderten Situation der Diaspora zum Leben bringt, ohne daß es seine Identität preisgeben und sich in das Völkergemisch auflösen muß, unter das es zerstreut wurde. Der kritische Punkt in dieser Umbruchsituation liegt jeweils darin, ob der einzige Sohn und Erbe imstande sein wird, den vom Vater gewiesenen Weg, der ein ungesicherter Weg ist (s. Gen 24,7-9; Tob 5,3-17*; 14,9), zu gehen. Gerade den Abschnitt im Aufbau der Patriarchengeschichte, in dem es um eine weitreichende Entscheidung geht, wählt also der Autor der Tobiterzählung zur Vorlage. Angesichts der Gefährdungen, die im Märchen symbolisiert werden, legt es sich nahe, einen anderen Weg als den aus der Tradition zugewiesenen zu gehen. In dieser Krise bietet sich die entscheidende Vorerfahrung aus der Geschichte des Volkes Israel als Orientierungshilfe an. Auf sie greift der Autor zurück.
Der Horizont, den Gen 24 durch die Einbindung in die Abrahamgeschichte erhält, prägt durch diese traditionsgeschichtliche Verknüpfung die Tobiterzählung. So geht es also nicht nur um die Einzelnen, sondern von vornherein immer auch schon um die nachfolgenden Generationen, um die Verheißung eines großen Volkes (s. Gen 17), dessen Heil auf den mit Jahwe treu gegangenen Wegen der 'Patriarchen' aufruht. Einschnitte auf den Wegen der Einzelnen bedrohen so immer auch die Existenz des ganzen Volkes. Insofern hängt "alles" an dem Einen. Die Zuspitzung einer kritischen Situation auf einen einzigen Punkt konnte dem Verfasser der Tobiterzählung nur recht und willkommen sein.

---

53 S. dazu: W. ZIMMERLI, 1. Mose 12-25: Abraham, ZBK AT 1,2, Zürich 1976, 131.

2. Zwar geht es Gen 24 und Tob zunächst scheinbar nur um die Geschichte einer Kleinfamilie mit ihren Höhen und Tiefen. Diese Erzählungen sind jedoch so in den jeweiligen Zusammenhang verwoben und so gestaltet, daß sie immer auch die Vorgeschichte zur Volksgeschichte sind und also notwendig auf diese hingeordnet und mit ihr verbunden. Auch deswegen ist Gen 24 bestens für das Anliegen des Tobitromans geeignet. Aber während Gen 24 in seinem heutigen Kontext als eine Wegetappe zur Volkwerdung deutlich erkennbar ist und aus sich auf das Weiterschreiten dieses Weges bzw. das Weiterlesen verweist, ist in Tob die Geschichte der Kleinfamilie selbst schon unmittelbar mit der Volksgeschichte ineinsgelesen aufgrund der neuen veränderten Bedingungen, bzw. entscheidet sich die Volksgeschichte an der in den Brennpunkt geratenen Geschichte der Kleinfamilie, so daß die Tobiterzählung in sich selbst eine Israelerzählung ist. Daß sie diesen Charakter hat, dazu verhilft gerade auch die Vorlage Gen 24 mit ihrem erzählerischen Horizont. Im Dienst dieses weitgreifenden Aspektes der Volksgeschichte steht ebenfalls das vielfach eingetragene Patriarchenkolorit (so z.B. Reichtum, Endogamie, hohes Alter, Abschiedsrede, Saras Schönheit, ihre Kinderlosigkeit usw.).

Die Gleichartigkeit und Divergenz zugleich zwischen Gen 24 und Tob in diesem Punkt beruht nun nicht nur auf dem Kontext bzw. der selbständigen Überlieferung, sondern wohl auch auf dem je anders gearteten historischen Hintergrund. Dazu ist ein Blick auf die jüngere Forschungsgeschichte hinsichtlich der Überlegungen zur Entstehung und zum zeitlichen Ansatz von Gen 24 hilfreich: Während G. VON RAD [54] in dem Kapitel eine vom Jahwisten geschlossen gestaltete Novelle sieht, betont W. ZIMMERLI [55] ebenfalls die Geschlossenheit der Erzählung, setzt sie aber später an als den Jahwisten, so daß sie sicher jünger ist, sich aber offenbar auch nicht zeitlich präzise fixieren läßt. Ähnlich verfährt C.WESTERMANN [56]. Er vertritt die These, es handele sich in Gen 24 zwar um eine einheitliche Erzählung, die aber eine - bruchlose - Umgestaltung von einer Familienerzählung zu einer Führungsgeschichte erfahren habe. Sein zeitlicher Ansatz für diese Umgestaltung bleibt ebenfalls vage, jedenfalls schließt aber auch er die Hand des Jahwisten ganz aus. Ganz entschieden treten - bei Westermann(noch) nicht berücksichtigt - B. DIEBNER / H. SCHULT [57] für eine Entstehung von Gen 24 nicht vor der Mitte

---

54 G. VON RAD, Das erste Buch Mose, ATD 2/4, Göttingen [8]1967, 217.

55 ZIMMERLI, 1. Mose 128.

56 C. WESTERMANN, Genesis, BK I,16, Neukirchen 1979, 470.472.480.

des 5. Jh.v.Chr. ein und wenden sich energisch gegen eine Frühdatierung bzw. Zuordnung zum Jahwisten. Ihre These, die einen zeitgeschichtlichen Ansatz in Verbindung mit der Mischehengesetzgebung der nachexilischen Zeit wagt, beruht auf literaturgeschichtlichen, sprachlichen und historischen Gründen. Sollte sich die nachexilische Entstehung von Gen 24 durch zusätzliche Beobachtungen noch weiter erhärten lassen, dann wird gerade die Übernahme von Gen 24 in die Tobiterzählung einsichtig, handelt es sich doch dann ab 45o v.Chr. um einen gleichen Problemhintergrund, nämlich die Mischehenfrage, die zunächst die in Palästina lebenden Rückkehrer aus dem Exil betraf. Diese Problematik hat sicher im Laufe der Zeit eine Akzent- und Stellenwertverlagerung erfahren, aber gegenstandslos ist sie auch wohl so bald in der ausdrücklichen Diaspora nicht geworden. Denn in ihr verbirgt sich die Frage nach dem reinen und wahren Israel, dem das Wohnen in dem von Jahwe geschenkten Land verheißen ist und das nur am Leben bleibt, wenn es von sich aus Jahwes Volk bleiben will - auch blutmäßig. Diese Fragestellung hat sich für die Tobiterzählung verlagert, zumal sie die Diaspora als Lebensraum akzeptiert hat, anders als Gen 24. Denn während dort das Thema 'Land' vorrangig ist und deswegen sogar ein Kompromiß in der Heiratsfrage (s. Gen 24,8) möglich wird, ist in Tob das Thema 'Land' völlig verschwunden. Hier geht es nur noch um die Frage der Verwandtenehe. Dieser radikale Umschwung weist wahrscheinlich darauf hin, daß die Landfrage für die Adressaten der Tobiterzählung nicht akut war, weil das Land selbst abseits lag, - aus welchen Gründen auch immer. Anders als Gen 24 kennt Tob in der Landfrage einen Kompromiß, bleibt jedoch in der Heiratsfrage unnachgiebig. Möglicherweise war auch deswegen die Genesiserzählung in Tob willkommen, weil sie einen Spielraum nach der einen oder anderen Seite hin anbot, der je nach den realen Bedingungen ausgenutzt werden konnte.

3. Die Andersartigkeit von Gen 24 gegenüber den übrigen Erzählungen von Gen 12-36 hat auch dazu geführt, dieses Kapitel als "Führungserzählung" [58] bzw. "Führungsgeschichte" [59] zu bezeichnen. Die Führung Jahwes bewirkt das Gelingen der Familiengeschichte, der Heirat des einzigen Sohnes Abrahams. Darin aber ist das Gelingen des Weges Jahwes mit seinen Menschen bzw. seinem Volk

---

57 B. DIEBNER / H. SCHULT, Alter und geschichtlicher Hintergrund von Gen 24, DBAT 1o, 1975, 1o-17.1o.13.

58 C. WESTERMANN, Forschung am Alten Testament, München 1964, 7o.

59 WESTERMANN, Genesis 47o.

signalisiert. Dieser Aspekt trifft ebenfalls auf die Tobiterzählung zu: Das Gelingen von Tobias' Weg verweist als das entscheidende Element des Gelingens der Familiengeschichte auf das Gelingen des Weges, den die, die sich an Jahwe erinnern (s. Tob 2,2), zu gehen haben. Dieses Gelingen bestätigt, was Tobit in seinem Bittgebet sagt: daß nämlich alle Werke und Wege Jahwes Güte und Treue sind! (s. Tob 3,2; Gen 24,27). Dieses Wesen Jahwes fordert aber geradezu den Menschen heraus, seinen Anteil auf dem Weg zu erbringen, so gut er nur kann, selbst wenn massive Bedrohung den nächsten Schritt zu verhindern scheint. Das Engagement des Menschen läßt die Geschichte gerade von Jahwe her gelingen. Dieses Engagement aber schließt entscheidend das Bitt- und Dankgebet ein, wodurch letztlich alles Geschehen der Führung Jahwes anheimgegeben wird. Von solchem Vertrauen ist die Geistigkeit geprägt, die sich in Gen 24 wie vergleichbar in Tob ausspricht.

4. Da Gen 24 als Bestandteil des Pentateuch Anteil an der hohen Geltung dieser Bücher gewann, war es neben seiner inhaltlich-thematischen wie auch geschehensmäßigen Eignung in der Lage, die fremde und ungewohnte Tradition in Tob akzeptabel zu machen. Die Erzählung von der Brautwerbung für Isaak ist eine entscheidende Hilfe zur Jahwesierung dieses zunächst sperrigen Stoffes gewesen. Ihre Einarbeitung ist eine Art "Gütesiegel" und garantiert die Orthodoxie der neuen Erzählung des 'wahren Israeliten' Tobit.

2.4 *Das Profil der Tobiterzählung aufgrund der Unterschiede zu Gen 24*

Bei allen Unterschieden, die ein ins Einzelne gehender Vergleich zwischen Gen 24 und Tob noch aufdecken könnte und die sowohl in der Märchenvorlage als auch in der veränderten Geistigkeit von Tob bedingt sind - so z.B. umfaßt Gen 24 stoffmäßig nur die Hälfte der Tobit-Grunderzählung; in Gen 24 sind Hin- und Rückweg nicht ausdrücklich erzählt, wodurch die Entfernungen völlig relativiert werden, in Tob hingegen sind die Entfernungen zwar auch relativiert, aber es gibt eine wirkliche Reise und einen erzählten Weg, der verschiedene Stationen aufweist; der Anlaß des Weges ist je ein anderer; die Gestalt des Engels ist in Tob sichtbar und greifbar, in Gen 24 bleibt er Bild der göttlichen Begleitung, ohne je in Erscheinung zu treten;in Tob sind die Aufgaben des Brautwerbers reduziert, weil der Heiratende selbst anwesend ist; in Tob fehlt die Landproblematik von Gen 24,6.7 usw. ... -, bleibt dieser eine Unterschied für unseren Zusammenhang entscheidend, weil er die Selb-

ständigkeit und das Profil von Tob am deutlichsten hervorhebt: Gen 24 ist eine Novelle [6o], die Tobiterzählung ist ein Roman [61]!

Dieser markante Unterschied läßt sich an der jeweiligen Struktur der Erzählungen ablesen: Gen 24 ist einsträngig angelegt! Die Erzählung endet an dem Punkt, wo sie begonnen hat. Die Familie der Rebekka sowie der zweite Schauplatz geraten ganz aus dem Blickfeld. Sie haben lediglich dienende Funktion im Blick auf die Heirat, die bei allen voraussehbaren Schwierigkeiten überraschend zustande kommt und den von Abraham begonnenen Weg zu garantieren scheint. So kann es nicht verwundern, wenn Rebekka erzählerisch letztlich ohne Eigenleben bleibt. Sie lebt ganz auf Abraham bzw. dessen Sohn Isaak hin.
Die Tobiterzählung ist bewußt zweisträngig angelegt und durchgehalten. Das ist der auffällige Vergleichspunkt. Sara selber ist eine Größe sui generis und kann erzählerisch ihr Eigenleben behaupten. Ihre Familie bleibt auch nach ihrem Umzug im Blickpunkt, ja der Ort Ekbatana behält seine Wichtigkeit, er ist nicht bloße Durchgangsstation.
Während sich Gen 24 auf den Kontext der Patriarchengeschichten beziehen kann und keinen eigenen Rahmen schaffen muß, ist die Tobiterzählung darauf angewiesen, selbst den Bezugsrahmen abzustecken, in dem ihr Geltung zukommen soll. Das geschieht mit Hilfe der Zweisträngigkeit und bewirkt das eigene Profil als ausdrückliche Israelerzählung für die Situation der Diaspora. Ihre Intention ist unmittelbarer faßbar als die von Gen 24, deren Aussageabsicht durch die Integration in den größeren Rahmen teilweise verfremdet ist.

3. *Die Selektion alttestamentlicher Tradition in der Tobiterzählung*

Dieser Gang der traditionsgeschichtlichen Untersuchung zeigt im Rückblick folgendes Ergebnis:
Die Tobiterzählung hat vielfältige Elemente der alttestamentlichen Tradition in einer neuen Form gesammelt und verarbeitet. Und zwar hat sie sowohl Einzelanklänge als auch die erzählerische bzw. theologische Grundstruktur verschiedener Erzählungen übernommen. Der Kenner der Tradition erfährt so im Tobitroman die Anspielungen und Gemeinsamkeiten mit zahlreichen biblischen Traditionen. Diese Linie verstärkt sich noch in den Erweiterungsschichten.

6o S. z.B. auch: VON RAD, Mose 217.

61 S. dazu oben Kap. I, 3.21, g.h; 3.22.

Die Tatsache der Verarbeitung von Tradition heißt aber auch:Der Wert der Tobiterzählung leuchtet erst auf im Vertrautsein mit den biblischen Traditionen. Der Verfasser wählt bewußt aus, auf welche Stoffe er zurückgreift. Die grobe Linie seiner Selektion läßt sich in etwa so umschreiben: Er stützt sich auf Erzählungen, in denen das Gelingen von Familien- und Volksgeschichte sich jeweils durchdringt und von der gehorsamen Treue einzelner Menschen wie Abraham, Gideon und Manoach und seiner Frau abhängt. Zugleich spiegeln diese Erzählungen ein Gottesbild wider, das sowohl die universale Herrschaft Jahwes als auch seine Sorge um das Ergehen des Einzelnen einfängt. Jene Traditionen fallen völlig aus, die Israel schon als festgefügtes Volk mit den Institutionen Land, Tempel, König kennen. Damit aber ist ein ganz bestimmter Adressatenkreis angesprochen.
Diese Obernahme der unterschiedlichen Traditionselemente in der Tobiterzählung macht die Rezeption von außerbiblischen Stoffen möglich, indem sie ihn durchleuchtet, aufbricht, umgestaltet und ergänzt. So läßt sie eine neue, eigenständige Verkündigung entstehen. Dabei hat die konkrete neue Erzählung eine interessante und komplexe Struktur, auf die die biblischen Traditionselemente bewußt und planvoll verteilt sind: Die Rahmenerzählungen werden mit Hilfe zweier verbreiteter Deutungsmodelle: des Schemas: Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jahwes und des Gattungsformulars "Testament" gestaltet, die nach dem aktuellen Bedarf inhaltlich gefüllt worden sind. Die Binnenerzählung wird hingegen geschehensmäßig und inhaltlich durch die außerbiblische Märchentradition und mit Hilfe der Erzählungen Gen 24; Gen 17; Ri 6; Ri 13 ausgeformt. Viele Einzelerzählzüge werden durch andere biblische Materialien bestimmt. So ist die neu entstandene Tobiterzählung von vielfältigen, unterschiedlichen biblischen Mustern geprägt. Sie findet aber ihren Zusammenhalt und Einheitspunkt in Jahwe, dem Gott des Himmels und der Erde und dem Gott Israels.

4. *Zum Werdeprozeß des Tobitromans*

Die vorausgegangenen traditionsgeschichtlichen Beobachtungen, die einerseits den Zusammenhang der Tobiterzählung mit einem zugrundeliegenden außerbiblischen Märchenstoff und andererseits ihre Abhängigkeit von der biblischen Erzählung Gen 24 offenlegt, zugleich aber auch die enge Verknüpfung dieser beiden Vorlagen des Tobitromans erwiesen haben, legen die Frage nach einem Entstehungsmodell des vermutlich ursprünglichen Textes dieser biblischen Erzäh-

lung nahe. Überlegungen dazu können sich zunächst an zwei nennenswerten, miteinander verwandten Hypothesen orientieren. Die erste stammt von M. PLATH aus dem Jahre 19o1 und erbringt als Fazit der vorhergehenden Untersuchungen einen präzise abgehobenen dreistufigen Entwurf [62].

1. Dem Tobitbuch liegt ein Märchenstoff vor, der von der bereitwilligen Bestattung eines fremden Toten handelt, der dann seinem Bestatter aus der Not hilft.
2. Dieser Märchenstoff ist durch das jüdische Volk selbst in einer "Arbeit von Generationen" judaisiert worden. Das Indiz für diese Annahme ist die beeindruckende Ausgeglichenheit der Erzählung. Hauptperson dieses Märchens ist bereits ein Tobit [63].
3. Dieser volkstümliche Stoff ist von einem Verfasser aufgegriffen und zur heutigen Tobiterzählung komponiert worden.

M. Plath stützt sich vor allem auf die von ihr herausgearbeitete Abhängigkeit der Tobiterzählung vom Märchen als der Basisstruktur. Die zweite Entstehungsstufe ist recht allgemein der Volksüberlieferung überlassen. Ihre Leistung besteht vor allem in der Eintragung der monotheistischen Tendenzen. In gewisser Konkurrenz dazu steht die Arbeit des Verfassers, dem zwar die allerdings kaum in den Blick genommene Nachgestaltung biblischer Vorbilder pauschal zugeordnet wird, dem aber die Veränderung der Grundrichtung nicht zugetraut wird.
Die zweite Hypothese stammt von L. RUPPERT aus dem Jahre 1972. Sein Vorschlag findet sich nicht gebündelt dargestellt, läßt sich aber aus den verstreuten Angaben zu einem einheitlichen Bild zusammenfassen. Er entdeckt - ebenfalls wie M. Plath - einen dreistufigen Werdeprozeß:

1. Als Basis hat ein "Märchentypus vom dankbaren Toten" zu gelten [64].
2. In der zweiten Stufe der vorliterarischen Existenz ist mit einem "judaisierten märchenhaften Reisebericht eines Tobias, des Sohnes eines Tobit" [65] zu rechnen. Diese Stufe ist eine Weiterentwicklung der ersten Phase und bildet vor allem die Binnenerzählung. Wer der Träger der Weiterentwicklung ist, bleibt bei Ruppert im Dunkeln. Die Spezifika dieser "judaisierten Urfassung" [66] liegen wohl im Sinne der Jahwesierung im Gebet des Tobit, in der Gestalt des Engels statt des Totengeistes, in der Entmachtung und Reduzierung der Dämonen. Die Aufspaltung der Hauptperson in Vater und Sohn sowie die Blindenheilung sind wahrscheinlich auch schon hier anzusiedeln.
3. Die dritte Stufe prägt der eigentliche Verfasser der Tobiterzählung, der den überkommenen Stoff nach dem Modell der Josefserzählung der Genesis gestaltet [67] und auch andere biblische Impulse greift. -

---

62 PLATH, Tobit 413f.

63 Zum weiteren Grundgerüst dieser Stufe s. PLATH, Tobit 4o3f.

64 RUPPERT, Tobias 115

65 RUPPERT, Tobias 115; vgl. 111.113.

Für manche Einschübe, die die Vielgestaltigkeit des Tobitbuches erklären könnten, bleibt die Möglichkeit eines Endverfassers [68], der die dritte Stufe dann zur Endstufe ausgebildet hat. Deren Tatsache und Umfang lassen sich jedoch nicht präzise ausmachen.

Dieses Entstehungsmodell ist von der Arbeit M. Plaths angeregt. Ruppert betont ihr gegenüber vor allem den Reisebericht in der zweiten Stufe. Ferner sieht er in der biblischen Josefserzählung Gen 37;39-5o die entscheidende Prägung der dritten Stufe [69]. Außerdem ergibt sich auch hier das Problem der unendlich vielen, einem Redaktor allein zugeschriebenen Anspielungen an verschiedenste literarische Stoffe. Damit wird seine Arbeit wie auch seine Intention letztlich undurchschaubar, weil die Stoffe recht heterogen sind.

Durch die Erarbeitung dieses Kapitels hat sich nun eine andere Perspektive aufgetan, die das Modell Plath/Ruppert variiert. Und zwar will zunächst die von Liljeblad [7o] postulierte Differenzierung in Prototyp und Oekotyp des Märchens von der Braut des Unholdes ernstgenommen werden. Dabei wird man dem der Tobiterzählung zugrundeliegenden Oekotyp durchaus semitisches Kolorit zugestehen können, was jedoch nicht notwendig ist. Wichtiger für das neue Modell ist freilich das zutagegetretene Verwobensein von Märchenstoff und der Erzählung Gen 24, wo zielstrebig Gemeinsamkeiten aufgegriffen, Widersprüche zum Jahweglauben korrigiert, erzählerische Ergänzungen eingetragen und insgesamt eine eigenständige Neugestaltung geboten werden, d.h., wo eine Judaisierung des Märchens durch Gen 24 zu beobachten ist. Diese enge Durchdringung beider Erzähltexte verrät bewußte Gestaltung auf dieser Ebene der Begegnung von außerbiblischem und biblischem Stoff. Zudem läßt sich gerade in diesem Punkt aufzeigen, wie übersichtlich die Grunderzählung des Tobitbuches angelegt ist und wie sich die Einzelelemente ineinanderfügen.

---

66 S. dazu: RUPPERT, Tobias 111f.

67 S. RUPPERT, Tobias 115.

68 S. RUPPERT, Tobias z.B. 111f.115 u.ö.

69 Die bei RUPPERT, Tobias 114f herausgearbeiteten Vergleichspunkte weisen aber doch in sich erhebliche Unterschiede auf, unterschlagen entscheidende Divergenzen (s.B. Thema "Heirat"), sind teilweise wenig substantiell für den Geschehensablauf und sporadisch im Vorkommen und betreffen nach der oben dargestellten literarkritischen Analyse zu einem guten Teil erst die Bearbeitungsschichten der Tobit-Grunderzählung. Weil die möglichen Anspielungen weithin nicht die Grunderzählung betreffen, kann die Auseinandersetzung mit dieser These RUPPERT's an dieser Stelle fehlen, s. aber dazu Teil III, Kap. II, 3.

7o S. dazu oben 1.1 in diesem Kapitel.

Als Konsequenz aus diesen Fakten ergibt sich primär ein Ernstnehmen dieser schriftstellerischen Leistung, die sicherlich nicht in der Volkstradition wächst, sondern das Werk eines Autors ist. Dann rückt wie von selbst die These von der anonymen Traditionsbildung im Volk - auch sie müßte sich auf herausragende Einzelne stützen - im Laufe von Generationen in den Hintergrund. Wenn aber, wie L. Ruppert zu Recht feststellt [71], alttestamentliche Vorbilder am ehesten in der literarischen Endgestalt des Tobitbuches (hier ist unter den veränderten Bedingungen der literarkritischen Analyse dieser Arbeit zu ergänzen und verdeutlichen: die Tobit-Grunderzählung) zu suchen sind, dann ist aufgrund der Erkenntnis des planvollen Ineinanders von Märchenstoff und Gen 24 die Annahme einer Zwischenstufe in Form eines judaisierten Märchens hinfällig geworden, zumal die dem Jahweglauben entgegenstehenden Elemente des Märchenstoffes gerade durch Gen 24 verändert worden sind. Vielmehr wird man eine derartige Rezeption außerbiblischen Stoffes ohne einen Generationen währenden Prozeß vermuten dürfen [72]. Die Tobit-Grunderzählung ist dann aber ein Beispiel von "Autorenliteratur" [73], die sich an Vorlagen inspiriert, diese Stoffe nach eigener Intention umprägt und so versucht, ein stimmiges Werk zu schaffen. Die organische und bewußte, übersichtliche Darstellung des Tobitromans dürfte die imponierende Leistung eines theologischen Schriftstellers sein, der die biblische und volkstümliche Tradition kannte, auf Bibliotheken zurückgreifen konnte und von vornherein auf eine schriftliche Abfassung hingearbeitet hat [74]. Auch für ihn dürfte es dann allerdings ein Werk gewesen sein, an dem er beträchtliche Zeit gearbeitet hat.

In einer Zusammenfassung stellt sich im Anschluß an die bisherigen Beobachtungen das Modell der Entstehung des Tobitromans bis zu seiner vorliegenden schriftlichen Fixierung folgendermaßen dar:

1. Im Entstehungsmilieu des Tobitromans existiert ein weitverbreiteter Oekotyp des Märchens von der Braut des Unholdes, der dem "Märchen vom dankbaren Geist" verwandt ist [75].

---

71 RUPPERT, Tobias 112.

72 Anders: PLATH, Tobit 414.

73 Zum Begriff und zu ersten grundlegenden Bemerkungen s. ZENGER, Exodus 19f.

74 Vgl. dazu die Überlegungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund des Tobitromans unter Kap. III, 2.

75 Der nach der These LILJEBLAD's zu postulierende "Prototyp" des Märchens von der Braut des Unholdes ist für uns nicht zu greifen und ergibt sich erst aus dem Überblick über das reiche Material. Deswegen ergibt sich hier keine eigene Stufe.

2. Ein jüdischer Autor hat die Tobit-Grunderzählung in der literarischen Form des Romans geschaffen, indem er einen vorliegenden Märchenstoff mit biblischen Elementen aufgebrochen und zu einer neuen stimmigen Erzählung umgestaltet hat.

3. Als weitere Stufen nach dieser Fassung kommen die drei Erweiterungsschichten bzw. Bearbeitungsschichten hinzu, die die literarkritische Analyse aufgezeigt hat.

Somit haben wir für die heute vorliegende Tobiterzählung (BA) ein fünfstufiges Entstehungsmodell. Der Schwerpunkt der literarischen Arbeit liegt eindeutig auf der zweiten Stufe, auf der Ebene der Tobit-Grunderzählung.

KAPITEL III : Die theologische Intention der Tobit-Grunderzählung

1. *Beobachtungen zum soziologischen Umfeld*

Die Gattungsbestimmung 'Lehrerzählung in romanhafter Gestaltung' [1] für die Tobit-Grunderzählung impliziert als Ziel die Vermittlung von bestimmten Inhalten für den konkreten Lebensvollzug. Deswegen ist es erforderlich, die Bedingungen dieses Lebens zu benennen, so wie sie in der Perspektive und Vorstellung des Autors erscheinen, um das Ziel dadurch möglicherweise präziser erfassen zu können. In der Beschreibung der Bedingungen wird die Basis der lehrhaften theologischen Aussage in den Blick genommen, so daß von dort her die Konkretion des Zieles möglich wird. Ob die erzählerische Darbietung der soziologischen Bedingungen faktisch oder fiktiv erfolgt, - ob es etwa eine reale Beschreibung sozialer Verhältnisse oder eine Summe programmatischer Entwürfe gibt, diese Frage braucht nicht vorweg beantwortet zu werden. Die Darstellung mit Querverbindungen zu anderen innerbiblischen Auskünften und deren Auswertung wird hier Klarheit bringen. Als Beobachtungsfelder dieses Abschnitts bieten sich das Verwandtschaftssystem, die Wohnsituation sowie die Berufs- und Besitzlage aus der Tobiterzählung an.

1.1 *Struktur und Bedeutung des Verwandtschaftssystems*

In der Tobiterzählung begegnet eine Vielzahl von Termini, die das Verwandtschaftssystem betreffen: a. ἡ φυλή in 1,1; 5,9.11.12.14; b. τὸ σπέρμα in 1,1.9; c. ἡ πατριά in 1,9; 5,12.14; d. ἡ πατρίς in 5,11; e. τὸ γένος in 2,3; 5,12; 6,12.16; f. ἡ γενεά in 5,14; g. τὸ ὄνομα in 5,12; 6,11; h. ὁ ἀδελφός / ἡ ἀδελφή 19mal; i. ὁ συγγενής in 6,11; j. ὁ ἀνέψιος in 7,2 [2]. Diese Termini spielen in der gegenseitigen Beziehung der Akteure eine entscheidende Rolle. Sie haben zudem in der Sicht des Autors eine hohe Relevanz. Die Vielfalt reizt zur Zusammenschau. Wenn sich ein System ergibt, wäre damit ein wichtiger Faktor und eine unabdingbare Hilfe gegeben, das Lebensfeld der Akteure zu erfassen und den Horizont der Weisung der Lehrerzählung zu bestimmen. Die relative Unbestimmtheit der Begriffe in den einzelnen Aussagen ist bereits in der literarischen Analyse geklärt wor-

---

1 S. dazu oben Kap. I, 3.22.

2 Zur Begriffsklärung vgl. die entsprechenden Anmerkungen in Kap. I: zu a. Anm. 6; zu b. Anm. 5; zu c. Anm. 21; zu d. Anm. 119; zu e. Anm. 35; zu f. Anm. 126; zu g. Anm. 121; 123; zu h. Anm. 17; zu i. Anm. 151; zu j. Anm. 174

den. Durch bestimmte Fixpunkte lassen sich Querverbindungen ziehen, so daß eine Übersicht möglich wird und auch der Wortsinn im einzelnen festgelegt werden kann.

Eine erste Systematisierung erfolgt durch den Vergleichspunkt der für die Strukturierung des Volkes Israel klassischen Stelle Jos 7,14. Zugleich werden die Arbeiten von J.P. WEINBERG und H.G. KIPPENBERG [3] miteinbezogen, die die nachexilische Zeit in dieser Hinsicht untersuchen. Tabellarisch stellt sich der Vergleich folgendermaßen dar:

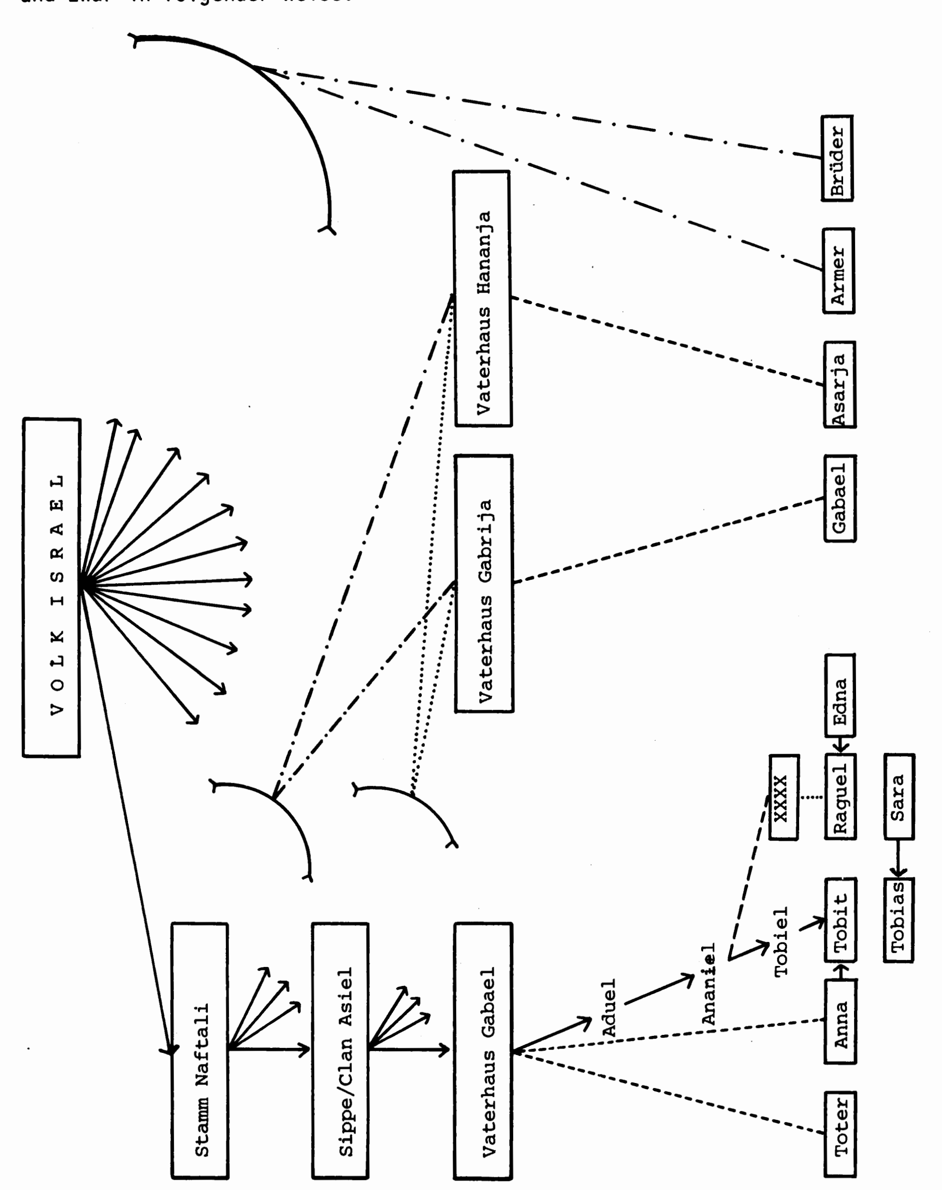
		Jos 7,14	Weinberg/ Kippenberg	Tob	dt. Benennung
1	VOLK ISRAEL				
2	MT	שבט	שבט		Stamm
	LXX	φυλή		φυλή	
3	MT	משפחה	משפחה		Sippe bzw. Clan
	LXX	δῆμος		σπέρμα	
4	MT	בית	בית אבות		Haus bzw. Vaterhaus
	LXX	οἶκος		πατριά, πατρίς, γένος	
5	MT	גבר			Familie [4]
	LXX	ἀνήρ		Tobit/Raguel	

Die einzelnen Strukturelemente erscheinen in deutlicher Abstufung und geben einen Durchblick auf die Organisation des Volkes Israel. Es sind nach unten hin die je kleineren Organisationseinheiten genannt, die sich immer stärker vermehren. Im Vergleich mit Jos 7,14 sind in Tob alle wichtigen Elemente genannt, wenngleich sie teilweise in anderer Nomenklatur begegnen. Somit will also das Buch Tobit das Volk Israel in den Blick nehmen. Wo es jedoch im

3 WEINBERG, Bēit Ābōt; H.G. KIPPENBERG, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, STUNT 14, Göttingen 1978.

4 Der von KIPPENBERG, Religion 27 u.ö. für das Bêt 'ābōt verwendete Terminus "Familie" wird in dieser Untersuchung für die Kleinfamilie, die sich

Spektrum der Strukturelemente einen Akzent setzen will, ist noch zu zeigen. Aus der Erzählung selbst läßt sich das dort im Hintergrund stehende Modell des Verwandtschaftssystems im Horizont des Gesamtisrael in einer zweiten Systematisierung herauslösen. Auch sie läßt sich schematisch darstellen, und zwar in folgender Weise:



Diese Systematisierung erbringt folgendes Ergebnis: Im Blickfang der Erzählung steht das 'Haus Gabael' (vgl. 1,1), zu dem neben der Familie des Tobit der aufgefundene Tote (2,3) und die Familie des Raguel gehören. Ihre verwandtschaftliche Beziehung ist über die Nomina τὸ γένος (Tobit - Toter 2,3; Tobit - Raguel 6,12.16), συγγενής (6,11) und ἀνέψιος (7,2: Tobit/Tobias - Raguel/Sara) eindeutig geklärt. Unter den Personen dieses 'Vaterhauses' geschehen alle herausragenden Ereignisse. Alle anderen Aktivitäten gehen von diesem Verwandtschaftsverband aus bzw. sind auf ihn hingeordnet. Tobit erhält im Verlauf der Erzählung innerhalb des 'Vaterhauses' eine zentrale Stellung. Das ändert nichts an der Tatsache der relativen Eigenständigkeit der Familien. Wie groß die πατριά des Tobit ist, läßt sich nicht ermessen. Nach 3,15 gehören ihr wohl nicht sehr viele Familien an.

Mit Gabael (s. 1,14; 4,1.3) und Asarja (5,13) sind zwei Mitglieder eines je neuen Vaterhauses vorgestellt, sofern auch hier bei der zweiteiligen Namensformel das zweite Wort das bet 'ābōt benennt [5]. Das Verhältnis der beiden Männer zum Vaterhaus des Tobit ist nicht umschrieben. Ob sie zum Clan bzw. zur Sippe Asiel oder zum Stamm Naftali gehören oder überhaupt Mitglieder eines anderen Stammes und so im weitesten Sinne Volksgenossen sind, bleibt letztlich offen. Für eine der ersten beiden Möglichkeiten spricht jedoch die genaue Namenskenntnis des Tobit. Auffällig ist dabei wohl, wie sehr diese Beziehung dann normiert und rechtlich geregelt wird durch Vertrag (6, 3) und Lohnabsprache (5,15-17a). Mindestens hier ist gegenüber dem erkennbaren Verhalten innerhalb des 'Vaterhauses Gabael' die verwandtschaftliche Beziehung stark relativiert.
Die anonymen Personen (ἀδελφοί in 1,3; ἐνδεής in 2,2) schließlich dürften Volksgenossen im weitesten Sinne sein, bei denen unerheblich ist, welchem Stamm oder Clan sie zugehören.
Durch die Gruppe der verhältnismäßig wenigen Personen der Tobiterzählung wird ein Idealkonzept des Volkes Israel ansichtig. Aus der Perspektive des Einzelnen wird ein sorgsam abgestuftes Beziehungsfeld aufgebaut, das unterschiedlich das Verhalten des Einzelnen bestimmt. Er ist beheimatet in seiner Familie und hingeordnet auf sein Vaterhaus. Sippe und Stamm spielen eine wichtige, aber nicht dominierende Rolle, das Volk Israel ist schließlich nicht vergessen: Es begegnet durchaus in den alltäglichen Begebenheiten.

---

um den "Mann" gruppiert, reserviert. Die Familie im Sinne von KIPPENBERG heißt hier 'VATERHAUS'.

5 Zu Gabael vgl. Kap. I, Anm. 27; zur Namensformel s. WEINBERG, Bēit 'Ābōt 4o8.

Diese Differenzierung, die bei dem Einzelnen ansetzt und in das Volk, die Gesamtheit der Israeliten in der Diaspora ausmündet, bestimmt die entscheidenden Beziehungen und Aktionen innerhalb der Erzählung. In den jeweiligen Segmenten des Gesamtfeldes 'Volk Israel' ist demnach eine spezifische Verhaltensweise notwendig. Sie wird als Praxis der ἐλεημοσύναι gekennzeichnet und in unterschiedlichen Konkretionen und unterschiedlicher Intensität exemplifiziert [6]. Die Komplexität des Bildes erhöht sich noch, wenn man die verschiedenen Ortsangaben mitbedenkt.
Dieses aus der Tobiterzählung erhobene System weist starke Parallelen zur judäischen Tradition auf. Da über Nordisrael Material und entsprechend Vergleichspunkte fehlen, läßt sich in dieser Richtung nichts erarbeiten. An Hand der von H.G. Kippenberg vorgenommenen Wort- und Funktionsuntersuchung des Mišpāḥā - Begriffs [7] lassen sich Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen dem explizit judäischen Typ des Verwandtschaftssystems und dem der Tobiterzählung aufzeigen und auswerten. Kippenberg erarbeitet zehn typische Elemente der Mišpāḥā, wobei auf eine zeitgeschichtliche Ansetzung bzw. Entwicklung innerhalb dieser Organisationsform zunächst kein Wert gelegt wird.

Ein näherer Vergleich weist eine Reihe von Übereinstimmungen auf (Vaterhaus als patrilineare Deszendenzgruppe [8], möglicherweise Rückblick auf vergangene korporative Eigentumsrechte, agnatische Erbfolgeregelung, Gliederung in patrilokale extended families, Heiratsregeln, Teil eines Stammes). Sie beziehen sich ausschließlich auf Elemente, die die verwandtschaftliche Verbundenheit betonen und Interesse an der Unterstützung durch Blutsverwandte bekunden. Es geht jeweils um die Existenz der Familie und die Garantie des Lebens aus der gemeinsamen Herkunft.
Die Unterschiede sind ebenfalls aufschlußreich und von Belang. Dem aktuellen Vaterhaus der Tobiterzählung fehlen korporative Eigentumsrechte an Land, die mit dem Landeigentum verbundene Einheit des Heeresaufgebotes, die gemeinsame Residenz, erblich weitergegebene Besitzrechte an Land, gegenseitige Verantwortlichkeit sowie die gemeinsame Veranstaltung kultischer Feste und die Weitergabe von Kollektiverinnerungen. Diese erkennbaren Differenzen zum judäischen Typ des Vaterhauses betreffen überraschend einheitlich all das, was auf Besitztum an Land, auf ein - auch räumlich - geschlossenes Milieu, auf

---

6 S. dazu den Abschnitt 3.12 in diesem Kapitel!

7 S. KIPPENBERG, Religion 25-29. Zum judäischen Kontext s. ebda. 23f.

8 Vgl. KIPPENBERG, Religion 25 und G. QUELL, Art. πατήρ , ThWNT V, 1954, 959-964.

aus dem Verwandtschaftsverband erwachsene Institutionen, auf selbständige Organisation und auf Freiheit hinweist. Damit dürfte die alte Ordnung für die Situation der Tobiterzählung fortentwickelt sein, und zwar in einem Maße, das noch einen gehörigen Schritt über das hinausgeht, was Kippenberg als Entwicklung im nachexilischen Judäa zur Zeit der Perserherrschaft ausgemacht hat. Er konstatiert z.B. das Fehlen der kultischen Regelungen, der Blutrache und Gerichtsbarkeit innerhalb der Sippe. Diese Funktionen sind jeweils auf neue Institutionen übergegangen [9]. In Tob fehlt dazu noch der Reflex auf die Wichtigkeit des ererbten Grund und Bodens und aller damit verbundenen Folgen. Die räumliche Nähe der Familien eines Bêt 'ābōt ist teilweise aufgehoben, und also gibt es wohl kaum eine Hierarchie unter den verschiedenen Familien [10].

Das Stichwort "Diaspora" markiert in dieser Hinsicht eine einschneidende Veränderung gegenüber einer schon einmal veränderten Situation der nachexilischen Zeit in Jerusalem und Judäa. Lediglich einige lebenswichtige Elemente lassen sich noch erkennen. Sie werden freilich mit allem Nachdruck betont und zur steten Verlebendigung angemahnt. Wenn Kippenberg für die nachexilische Zeit eine"zunehmende Autonomie der einzelnen Familien im Clan" erkennt [11], so läßt sich aus der Tobiterzählung dieser Trend noch verstärken. Manche Indizien sprechen dafür, daß eine zunehmende Aufspaltung der Vaterhäuser erfolgt ist und so die einzelnen Klein-Familien an Eigenständigkeit, Verantwortung und Bedeutung zugenommen haben. Das wäre in der Entwicklung des israelitischen Verwandtschaftssystems ein früher Schritt, der hohe Beachtung verdient, zumal wenn er sich zeitgeschichtlich in etwa fixieren läßt.

Der Überblick über die Struktur des Verwandtschaftssystems in der Tobiterzählung läßt ein für die weitere Auslegung unmittelbar bedeutsames, dreifaches Ergebnis erkennen:

1. Die Benennung verschiedenster Strukturelemente des Volksganzen in der gesamten Tobiterzählung gibt - gerade durch die programmatische Stellung der Genealogie in der Buchüberschrift - den Blick auf die Gesamtheit des Volkes Israel frei. Daraus darf als Absicht angenommen werden: Israel soll letztlich der Horizont der Erzählung sein.

---

9 S. KIPPENBERG, Religion 4o.

1o S. hingegen KIPPENBERG, Religion 41 für die persische Zeit in Judäa.

11 KIPPENBERG, Religion 37. Bei dem Zitat ist der in Anm. 4 angezeigte terminologische Unterschied zu dieser Arbeit zu beachten!

2. Daß nun innerhalb dieses Horizontes eine besondere Akzentsetzung geschieht, verleiht der Erzählung einen besonderen Reiz. Und zwar erhält gerade das Gegengewicht zum Volk den ersten Akzent, die (Klein-)Familie, die aufgrund äußerer Umstände in eine Bewährungssituation geraten ist. Sie ist das primäre Lebensfeld des wahren Israeliten. In ihr entscheidet sich, ob überhaupt und wie sich die Spannung zum übergreifenden Horizont ausbalanciert. Einen zweiten Akzent erhält das Vaterhaus, das Stützfunktionen für die Familie übernehmen und so ihre Lebensfähigkeit auf Dauer garantieren muß, wie die Heiratsregeln erweisen. Zugleich aber wird auch das Vaterhaus durch die Familien lebendig erhalten. Erst in dritter Linie zeigen Sippe und Stamm ihr Gewicht, wobei die Differenzierung dieser Strukturelemente bei der Verminderung des Verwandtschaftsgrades offenbar abnimmt. In diesem über das Vaterhaus hinausgehenden Bereich ist jeweils das "Volk Israel" allgemein angesprochen. In der Spannung zwischen Israel und der Familie wahrer Israeliten wird die Balance erreicht, wenn die Familie Kernzelle im Aufbau des Volkes Israel zu werden gewillt ist und wird. Denn Israel hat sich durch die Diaspora verändert. Es existiert nicht mehr als staatlich umschriebene Größe mit festen Institutionen in eigener Trägerschaft, es existiert vor allem in der soziologischen Form der Familien, die weit zerstreut sind. Aber auch die Familie hat sich verändert. Sie ist zunächst aus größeren Verbänden herausgelöst und durch ihre Selbständigkeit zur Bewährung herausgefordert. Die Familie wird somit zum Angelpunkt des Volkes Israel. Ihre Stärkung ist zugleich die Stärkung Israels. Und diese Stärkung ist offenbar dringend notwendig.

3. Die Schwergewichtsverlagerung im Verwandtschaftssystem von der Sippe über das Vaterhaus auf die Familie verlangt nun aber eine spezifische Verhaltensweise, die zu der Stärkung hinführen kann. Die exemplarische, lehrhafte Darstellung, die von der Tobiterzählung erwartet werden kann, ist bereits eine Stärkung und Ermutigung in der neuen Situation. Wird nun das neu gestaltete Verwandtschaftssystem mit seiner Akzentsetzung so stark betont wie in der Tobiterzählung, liegt darin bereits der Hinweis, "daß die Begriffe der Verwandtschaft eine Erwartung solidarischen Verhaltens implizieren"[12]. Dieses solidarische Verhalten wird noch in Rückbindung an das Verwandtschaftssystem darzustellen sein, nämlich die Praxis der ἐλεημοσύναι [13].

12 KIPPENBERG, Religion 29.

13 S. dazu unten den Abschnitt 3.12.

1.2 *Beobachtungen zur Wohnsituation der Familien*

Die Situation der Familien wird durch weitere Hinweise zu ihrer Wohnweise erhellt. Die über die Erzählung hin verstreuten Angaben dürften bei allem subjektiven Interesse des Verfassers doch Elemente einer die faktische Lage widerspiegelnden Ordnung enthalten. Die die Wohnung des Tobit betreffenden Notizen ergeben folgendes Bild: Tobit wohnt in einem Haus (2,1; 3,17: οἶκος; 11,3: οἰκία), das eine Tür (11,1o: θύρα) hat. Zu diesem Haus gehört ein οἴκημα (2,4), ein evtl. einzelliger Bau als Nebenbau, in dem der Tote bis zur Bestattung verborgen wird. Außerdem wird ein von einer Mauer eingegrenzter Hof erwähnt (2,9). Die Möglichkeit zum Begräbnis innerhalb dieses Wohnbereichs ist wohl nicht gegeben. Die Verben οἴχεσθαι = weggehen (2,7) und ἀναλύειν = zurückkehren (2,9) legen aber nahe, einen Friedhof außerhalb des Wohnbereichs Tobits zu vermuten.
Die eher verhaltenen Angaben lassen also wohl an ein festes Haus denken, das in einer Stadt liegt oder mindestens stadtzentriert ist. Darauf weisen 1,3 und 11,16 hin: Tobit wohnt in Ninive. Dafür sprechen auch sein Beruf (1,13) sowie die Ausrichtung auf die ἀγορά (2,3), die sich bei einer Landbevölkerung in solchem Zusammenhang wohl kaum fände. Die Familie des Tobit wohnt wahrscheinlich in einem Stadthaus.
Weitere Angaben zur Wohnsituation finden sich nur noch für die Familie des Raguel. Sie wohnt in einem Haus (7,1; 8,11: οἰκία), das sowohl ein Fenster (3,11) als auch ein Obergeschoß (3,17b) aufweist [14]. In der Nähe dieses Hauses scheint allerdings die Möglichkeit zur Bestattung gegeben gewesen zu sein (8,1o.18). Raguel wohnt mit seiner Familie in einem Haus größeren Umfangs, das mindestens stadtzentriert oder in einer Stadt liegt (s. 3,7; 6,6; 7,1), und zwar in Ekbatana.
Sowohl Tobit als auch Raguel wohnen nach der Darstellung der Erzählung in festen Wohnsitzen in der Stadt eines fremden Landes, wobei die Städte durch große Entfernungen voneinander getrennt sind. Diese Wohnsituation hat Auswirkungen auf die Organisation der Haushalte, die offenkundig auf das Notwendige vermindert sind. Dadurch verändert sich auch das Zusammenleben der Familien. Es ist auch aus der Erzählung nicht ersichtlich, ob die Familien allein unter den einheimischen Bürgern leben oder ob sich die "deportierten Israeliten" z.B. in 'Ninive' (s.z.B. 11,18) auch in festen Wohnverbänden

---

14 S. dazu: K. GALLING (Hrsg.), Biblisches Reallexikon (= BRL [2]), Tübingen [2]1977, Art. Fenster 79-8o; Art. Haus 138-141; zum Obergeschoß vgl. Ri 3,2o-25; 2 Sam 19,1; 1 Kön 17,19; 2 Kön 1,2; 23,12.

bzw. Nachbarschaften o.ä. zusammengeschlossen haben oder gar so angesiedelt wurden. So oder so sind die Familien auf festen Zusammenhalt untereinander angewiesen, auch wenn er sich über erhebliche Distanzen realisieren muß.

1.3 *Aspekte zur Berufs- und Besitzsituation*

Bisher trat die Familie in den Blick, die sich auf das übergeordnete Vaterhaus stützen kann. In dieser Zuordnung geht es primär um die Familie und deren Fortbestand. Die Frage nach einer möglichen wirtschaftlichen Verflechtung der Familien innerhalb des Vaterhauses, die sich jetzt stellt, war dabei noch nicht berührt. Das Bild der Antwort, das sich aus der Tobiterzählung nur vorsichtig und mit Vorbehalt zusammenfügen läßt, stellt sich vielschichtig dar.
Für Tobit selbst gibt es eine ausdrückliche Berufsbezeichnung: ἀγοραστής (1,13) [15]. Trotz der relativen Unschärfe dieses Titels lassen sich doch einige Grundzüge festhalten. Seine Karriere wird Tobit nur gemacht haben auf Grund einer wohlwollenden Einstellung zum Staat und der Bereitschaft, sich in ihm zu etablieren. Das spricht nicht dagegen, daß er sein Können auch für den Unterhalt seines Lebens nach Kräften auszunutzen gewillt ist. Die Stellung am Königshof bringt ausgedehnte Reisen mit sich und zeugt so von einer gewissen Mobilität (s. 1,14). Zur selbstverständlichen Ausrüstung gehört offenbar auch das Umgehenkönnen mit Verträgen und Abmachungen (s. 5,3. 15-17a). Schließlich spielt der Faktor 'Geld' eine wichtige und doch alltägliche Rolle (s. 1,14; 5,15f) [16]. Die genannte Summe stellt Tobit als einen reichen Mann im Dienst des Königs vor. Möglicherweise läßt er sich sogar als relativ hoher königlicher Beamter verstehen.

Bei der Kennzeichnung Raguels fehlt eine ausdrückliche Berufsangabe. Sie läßt sich nur aus verstreuten Einzelelementen erschließen. Auch er kennt den Umgang mit Geld (1o,1o). Ein Vertrag ist für ihn ferner ohne Schwierigkeit erstellt (7,14). Zu seinem Haushalt gehören Mägde bzw. Sklavinnen (3, 7f; 8,12) und Sklaven (8,18: οἰκέτης ; 1o,1o: σώματα). Auffällig ist die Tatsache, daß ihm Kleinvieh leicht zur Hand ist, und zwar einmal zur Zubereitung eines Mahles (7,8) und dann als 'Mitgift' für Tobias (1o,1o). Diese Beobachtung sowie die Größe seines Haushaltes weisen möglicherweise darauf hin, daß Raguel selbständiger Viehzüchter ist, der es zu beträchtlichem

---

15 S. dazu Anm. 24 zu Tob 1,13 in Kap. I.

16 Zur Ausbreitung des Münzgeldes in der Perserzeit und vergleichbar in der griechischen Welt s. KIPPENBERG, Religion 49-52; vgl. auch BRL[2] Art. Geld 88-9o.

Reichtum gebracht hat [17].

Sowohl bei Tobit als bei Raguel wird nachhaltig von den Mobilien, besonders von Geld gesprochen, nicht jedoch von Immobilien wie Landbesitz. Das ist ein bemerkenswerter Tatbestand. Besitz, auch wenn er beträchtlich ist, scheint vor allen transportabel.

Über Gabael (1,14; 4,2o) liegen keine Angaben vor, außer daß er das Geld des Tobit bei sich deponiert. Ob er das geschäftlich tut oder weil er dem Tobit als vertrauenswürdiger Geschäftspartner erscheint oder ob er damit einen Freundes- bzw. Verwandtendienst tut, wird nicht ersichtlich. Die beträchtliche Summe dürfte jedoch auch darauf hinweisen, daß ihm Geld nicht fremd ist und er vermutlich auch reich ist. Möglicherweise ist er als Volksgenosse schon ein bevorzugter und auf Grund einer persönlichen Kenntnis für Tobit der ausgewählte und vertrauenswürdige Geschäftspartner.

Selbst für Asarja, wie er vordergründig zunächst in 5,3-17 erscheint, gibt es versteckte Angaben, die sich auswerten lassen. Zwar fehlt für ihn eine ausdrückliche Berufsbezeichnung, aber die Beschreibung dessen, was faktisch geschieht, hilft weiter. Er wird als Reiseführer angeworben (5,3f) und kann auch mit zufriedenstellenden Angaben aufwarten (5,5f). Daß er zudem noch einer angesehenen πατριά entstammt (5,13), macht ihn für den Dienst besonders geeignet. Wichtig sind die Lohnabsprache (5,15-17a) sowie der Plan zur abschließenden Entlohnung (12,1-5). Der Reiseproviant wird für ihn vom Auftraggeber Tobit gestellt (5,15)! Diese Hinweise könnten besagen, daß sich hinter Asarja etwa der Beruf eines Karawanenführers verbirgt. Damit wäre die Gruppe eines freien Lohnarbeiters repräsentiert.

Schließlich gibt es weibliche und männliche Sklaven im Haus des Raguel (3,7; 8,12 / 8,18; 1o,1o) in unterschiedlichen Funktionen. Der Sklavenstand wird selbstverständlich hingenommen. Über die nationale Herkunft der Sklaven verlautet nichts.

Damit ist ein weites Spektrum angezeigt. Zunächst zeigt die Ausdifferenzierung der Berufe ihre ergänzende Zuordnung. So könnten Handel und Viehwirtschaft aufeinander bezogen sein, ebenso sind freie Lohnarbeiter und Selbständige, Sklaven und Herren aufeinanderbezogen und angewiesen. Darin ist aber zugleich auch das vielschichtige soziale Gefälle einbeschlossen: Beam-

---

17 Vgl. dazu: BRL^2 Art. Viehwirtschaft 351-355 sowie: KIPPENBERG, Religion 52.

ter im Dienst des Königs neben dem Selbständigen und Abhängigen, reich neben arm, gesichert neben ungesichert. In dieses soziale Gefälle sind die Familien je unterschiedlich einzuordnen. Für alle jedoch gilt, daß sie "keine geschlossenen, allein für den Eigenbedarf produzierenden Oiken" sind [18]. Den Verlust der Autarkie zeigt vor allem der selbstverständliche Gebrauch des Geldes an. Möglicherweise weist das Schweigen von Immobilien ebenfalls in diese Richtung. Über die Organisation des Staates und die näheren Bedingungen des Wirtschaftens ist aus der Erzählung selbst weiter nichts zu entnehmen. Auch das Erbmotiv (14,13) erlaubt keine weiteren Einblicke in diese Situation, es ist ganz allgemein gehalten.

Somit kommt auf die Familie die Aufgabe zu, alle verfügbare Kraft und Ideen aufzubieten, um das Leben immer wieder neu zu sichern. Wie hart die realen Bedingungen sind, demonstriert die Erblindung des Tobit, die zur totalen Verarmung führen würde, hätte er nicht sein hinterlegtes Vermögen.

1.4 *Zusammenfassung*

Die Beobachtungen zum soziologischen Umfeld in der Tobiterzählung zentrieren sich alle auf die Situation der Familie.
Zunächst steht ihre Lebensfähigkeit auf dem Spiel. Das ist der Hintergrund der Konstruktion des Verwandtschaftssystems. Die Einbindung in die verwandtschaftlichen Strukturen ist notwendig für den Erhalt der Familie. Unter den neuen Bedingungen einer spezifischen Diaspora ist zudem eine neue Verhaltensweise vom Einzelnen gefordert, damit es einen Fortbestand der auf reicher Tradition gegründeten Geschichte gibt. Ob und wie die Familie ihre Identität als Kernzelle des Volkes Israel findet, entscheidet zugleich über das Schicksal 'Israels' in der Diaspora. Das ist der ständig präsente Horizont aller Erzähleinheiten.
Trotz eines anscheindend gesicherten Wohnens ist die Existenz der Familien durch ihre Trennung von den verwandten Familien und die Gefahr der Auflösung in einem fremden Land bedroht. Um Wege zum Zusammenhalt zu finden, sind die verwandtschaftlichen Beziehungen von entscheidender Bedeutung. Ein hoher Grad an Mobilität und ein hohes Maß an Aufwand kann erst diese Bande knüpfen und die Identität bewahren.
Die wirtschaftlichen Bedingungen schließlich beinhalten ebenfalls hohe Anforderungen an die Familien und bringen entsprechende Risiken mit sich. Ihre

18 KIPPENBERG, Religion 52.

materielle Sicherung wird durch verschiedenste, eventuell neu zu lernende Berufe in Anpassung an die jeweiligen wirtschaftlichen Notwendigkeiten und Möglichkeiten gewährleistet. Hier können die Kenntnisse und Bekanntschaften in Sippe, Stamm und Volk als beruhigende Unterstützung angesehen werden.

Dieses Resümee verweist auf die mehrfach verdeutlichte Notwendigkeit einer Stützung und Verlebendigung der Familie und damit zugleich Israels, fragt aber verstärkt nach einem gangbaren, konkret orientierenden Weg, der dieses Ziel erreichen hilft.

2. *Beobachtungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund und zur Entstehung der Tobiterzählung*

Vor der Frage, welcher konkrete Weg im Sinne der Tobiterzählung dahin führen kann, die Familie als die Kernzelle des Volkes Israel zu stützen, muß noch das Problem erörtert werden, in welchen zeitgeschichtlichen Kontext sich die Beobachtungen zum soziologischen Umfeld einbinden lassen und welche weiterführenden Angaben die Erzählung selbst anbietet. Dabei können beide Problemfelder wechselseitig zu einer Klärung und Präzisierung beitragen.

Das Problem von Entstehungsort und -zeit wird in vielen Untersuchungen zum Tobitbuch offengelassen. Bei Entscheidungen für einen geographischen Raum sind inzwischen alle Möglichkeiten erwogen worden, von Mesopotamien bis nach Ägypten, so daß hier ein sehr unscharfes Bild aus der Forschung vorliegt. Dagegen hat sich die Meinung hinsichtlich der Entstehungszeit recht deutlich auf die Zeit des 3./2. Jh.v.Chr. eingependelt.
Im Verlauf dieses Abschnitts werden die Überlegungen zu den unterschiedlichen Möglichkeiten aus der Forschungsgeschichte vorgetragen und befragt. Sodann sollen Beobachtungen aus der Tobit-Grunderzählung zu einer Hypothese über ihre Entstehung hinführen.

2.1 *Zur Forschungsgeschichte*

a. Das Tobitbuch als wirklichkeitsgetreue Darstellung ohne Verfremdung

Die Tobiterzählung gibt sich als ein historischer Roman, der sich im Rahmen des Berichtes einer Deportation nordisraelitischer Stämme nach Assyrien auf das Schicksal eines Mannes namens Tobit konzentriert. Er hat es am Hof des deportierenden Königs zu einer erstaunlichen Karriere gebracht, gerät aber auf-

grund seines solidarischen Handelns gegenüber einem Toten in Not und Unglück. Schließlich wird er durch Gottes Hilfe gerettet. -
Die These, daß hier in erzählender Form eine unmittelbare Reflexion auf ein einschneidendes Ereignis dargeboten ist und das Offenkundige sich mit einem historischen Ereignis deckt, wurde verschiedentlich vertreten [19]. Neben der Tatsache, daß das ein ungewöhnlicher Einzelfall innerhalb der biblischen Literatur wäre, verkennt diese These die Komplexität der Erzählung. Denn sowohl textimmanente Fakten als auch Ergebnisse der vorliegenden Analyse sprechen gegen diese Möglichkeit.
Die Ungenauigkeit der historischen und geographischen Angaben allein in der hier postulierten Grunderzählung [2o] sowie die in der Buchüberschrift schon erkennbare lehrhafte Absicht des Buches legen nahe, daß hier ein 'Stoff' herangezogen und verarbeitet wird. Der Ich-Stil, vielfach im Sinne eines autobiographischen Zeugnisses gewertet, läßt sich als literarisches Mittel erweisen. Die literarische Form der romanhaften Gestaltung sowie die eher späten Traditionen verwandte theologische Problematik raten von der Annahme einer frühen Entstehung ab. Der traditionsgeschichtliche Kontext verweist ebenso auf eine spätere Entstehungszeit [21].
Zudem muß verwundern, daß nach sonstigen Forschungsergebnissen die nordisraelitische Diaspora gänzlich verschwunden ist und keinerlei schriftliche Zeugnisse hinterlassen hat [22]. Auch die Tatsache, daß das Buch in griechischer Sprache bekannt wurde und nicht in den jüdischen Kanon aufgenommen ist [23], obwohl weder lehrhafte Probleme noch die allgemeine Beliebtheit der Erzählung dieser Würdigung entgegengestanden hätten, läßt eher an eine spätere Entstehung denken. Die vorgetragene These kann dem literarischen Werk nicht gerecht werden.

b. Die östliche Diaspora als Heimat des Buches

Trifft aber der offenkundige Rahmen nicht zu, so läßt sich folgerichtig vermuten, in der Tobiterzählung würden Probleme eben dieses angegebenen geographischen Raumes aufgrund der genauen Kenntnis der Lage verhandelt, frei-

---

19 So z.B. GUTBERLET, Tobias 27-33.

2o S. dazu jeweils in Kap. I die Anm. 8; 9; 16; 28; 68; 138.

21 Vgl. dazu Kap. II, bes. Abschnitt 3.

22 So z.B. J. NEUSNER, Babylonisches Judentum während der Zeit des 2. Tempels,in: J. Maier-J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Gütersloh-Würzburg 1973, 321-327.321.

23 Vgl. z.B. MILLER, Tobias 23.

lich in zeitlicher Verschiebung,so daß der Schauplatz Mesopotamien/Persien zugleich auch die Heimat der Erzählung wäre. Diese oft nur als Vermutung geäußerte These hat zahlreiche Anhänger gefunden, wobei die zeitliche Ansetzung in der Spanne vom 5. bis spätestens zur Mitte des 2. Jh.v.Chr. erfolgt [24]. Die Gründe, die hier nicht im einzelnen aufgeführt werden können, weisen gebündelt in folgende Richtung: Zunächst legt einfach die Szenerie mit den Zentren Ninive, Ekbatana und Rages diese These nahe. Wie die Erzählung weiter erkennen läßt, geht es ohne große politische Unruhen zu. Wohl seien Erinnerungen von früheren Zeiten noch lebendig. Deswegen ist am ehesten die weithin friedliche Zeit der Perserherrschaft der zeitliche Hintergrund [25]. Als Indiz für den persischen Lebensraum gilt der Name des Dämons, Aschmodai, der das persische Kolorit nicht verleugnen kann [26]. Ausgehend von der Existenz des Dämons könnte ebenfalls babylonischer wie persischer Einfluß auf das Interesse an der Gestalt des Engels eingewirkt haben - auf dem Hintergrund der weitverbreiteten und entfalteten Angelologie dort. Zudem wird in Anschlag gebracht, daß in Babylonien stärker als anderswo das Interesse an einer reinen Abstammung, das sich in der Genealogie niederschlägt, verbreitet war [27]. Ebenso könnte man vor allem von der talmudischen Tradition die Überzeugung herleiten, die 1o Stämme Israels hätten sich gerade in Medien und den angrenzenden Ländern weiterentwickelt [28]. Die Hypothese von der Entstehung der Tobiterzählung im assyrisch-babylonisch-persischen Raum wird ferner auf der Betonung der sorgfältigen Bestattung begründet [29]. Sie sei nachhaltig bezeugt bei den Assyrern und Babyloniern, ebenso wie das Gegenteil, die Verhinderung des Begräbnisses oder die Schändung des Grabes bei deren Feinden. Darauf spiele Tob 1,18f an. Dieser Vers sei als Element geschichtlicher Treue zu werten! Schließlich scheinen Form und Inhalt der in Tob begegnenden weisheitlichen Belehrung eher in der östlichen Diaspora beheimatet [3o].

---

24 So z.B. J. LEBRAM, Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik. Bemerkungen zu Tob 14,4-7, ZAW 76 (1964) 328-331.331 nimmt das nördliche Assyrien als Entstehungsgebiet an. VETTER, Tobias 523 vermutet Assyrien oder Babylonien; DOMMERSHAUSEN, Tobias(Buch) 1761 nennt die östliche Diaspora, den Schauplatz der Erzählung als Heimat; MEYER, Tobitbuch 9o7 sowie EISSFELDT, Einleitung 791 favorisieren pauschal die östliche Diaspora; ebenso RÜGER, Apokryphen I 3oo; SCHEDL, Geschichte 17of und Y.M. GRINTZ, Art. Tobit, in: Encyclopaedia Judaica, Vol. 15, Jerusalem 1971, 1183-1186.1185 bevorzugen die persische bzw. medische Diaspora als Entstehungshintergrund

25 So z.B. SCHEDL, Geschichte 171.

26 So z.B. GRINTZ, Tobit 1185; vgl. dazu Anm. 7o zu Tob 3,8 in Kap. I.

27 So: GRINTZ, Tobit 1185.

28 So: GRINTZ, Tobit 1185; vgl. LEBRAM, Weltreiche 331.

Diese Kette von positiven Begründungen, die so nie bei den einzelnen Vertretern insgesamt genannt wird, erfährt jedoch etliche Eingrenzungen. Und zwar widerspricht der vorgegebenen Szenerie als Heimat die Fülle von Unstimmigkeiten in der Historiographie und Geographie. Ferner wird man kaum annehmen dürfen, die Zeit der persischen Herrschaft sei die einzig mögliche Friedensperiode nach innen und außen gewesen. Solche Zeiten hat es auch in anderen Epochen für Diasporajuden gegeben. Sicherlich wird der Engel Rafael ausdrücklich betont und herausgestellt, er wird auch Engel genannt, aber er ist nicht ein 'persischer Engel". Vielmehr hat er sein Profil durch die Gestalten aus den Vorlagen der Tobiterzählung, durch den Diener aus dem Märchen und den Knecht Abrahams aus Gen 24 sowie auch aus den Engelerzählungen Ri 6; 13 erhalten. Die Unterschiede zu den persischen Engeln dürften größer sein als die Gemeinsamkeiten. Die Frage der Wichtigkeit der Genealogie läßt sich wohl nur im Blick auf die gesamte nachexilische Zeit und die verschiedenen Regionen stellen. Gerade in Juda/Jerusalem etwa spielte der Nachweis der integren Abstammung eine eminent wichtige Rolle (vgl. Esr 2,59f; 7,61f). Man wird hier wohl kaum eine sachentsprechende Differenzierung aus den biblischen Zeugnissen in der Frage der Wichtigkeit erbringen können. Auch das Problem der Besonderheit der Bestattung wird man kritisch betrachten müssen. Dieses eine Element gibt eine zu schmale Basis ab für die o.g. Hypothese, zumal Tob 1,18f nicht der rekonstruierten Grunderzählung angehört. Ebenso läßt sich beobachten, daß in der gesamten Antike im Osten sowohl wie im Westen der Bestattung hoher Wert beigemessen wurde. Ob die dringende Weisung zur würdigen Bestattung in Tob nur im assyrisch-babylonischen Raum und Kontext denkbar ist, bleibt somit zumindest zweifelhaft. So sehr Babylon zu einem Zentrum jüdischer Weisheit und Bildung heranwuchs, so sehr muß die Stadt in dieser Beziehung doch neben Jerusalem und Alexandria gesehen werden. Ein Austausch unter den verschiedensten Weisheitsschulen war selbstverständlich, so daß auch eine gegenseitige Beeinflussung stattfand. Typische 'Schulelemente',die nur in Babylon beheimatet gewesen sein könnten, lassen sich wohl kaum aus der Tobiterzählung aufweisen.

Über die Entgegnung auf die positiven Argumente hinaus bleiben jedoch zwei weitere überschüssige Fragen. Zunächst fällt in Tob das Fehlen jeder Rückkehrhoffnung auf, die gerade im östlichen Bereich stark verwurzelt war. Auch die fast völlig ausfallenden Bezugspunkte zu den theologischen Entwürfen eines Ezechiel oder Deuterojesaja stimmen nachdenklich, gerade bei der

29 So: VETTER, Tobias 525f.

3o So: DOMMERSHAUSEN, Tobias(Buch) 1761.

starken Betonung der Tora, so daß in Tob ja auch nicht von assimilationsbereiten Juden gesprochen werden kann. Auch Anspielungen auf die Struktur der Golah lassen sich nicht erkennen. Sodann ist die Karriere des Tobit am königlichen Hof mindestens ein bei der Beurteilung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes kontroverser Punkt. Sieht man einmal vom Buch Ester ab [31], so gibt es keine literarischen oder archäologischen Zeugnisse für hohe Positionen von Juden in der Umgebung des Königs von Babylonien, Medien oder Persien, was auch nach 722 und 587 v.Chr. unwahrscheinlich gewesen wäre. Außerdem verlagerte sich das Zentrum des Seleukidenreiches nach den Alexanderfeldzügen von Mesopotamien weg nach Antiochien, so daß damit eine mögliche zeitgenössische Anspielung zugunsten der östlichen Diaspora entfällt.

Die Abwägung der Gründe zeigt abschließend zumindest, daß die östliche Diaspora als Heimat der Tobiterzählung keine eindeutige Möglichkeit ist. Wichtige Gegenargumente lassen sogar eher nach einem anderen Enstehungsort suchen, der möglicherweise noch mehr Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann.

Vergleichbares ist insgesamt zu der These von C.C. TORREY [32] zu sagen, der die Geographie in Tob mit Hilfe der Textversion S (11,1) glaubt präzise erklären zu können: Hinter Ninive verbirgt sich Seleukia in der Nähe des heutigen Bagdad, das am Tigris gegenüber von Ktesiphon liegt und zugleich an einer bekannten Reiseroute nach Medien. Diese Städte haben wohl hohe Bedeutung gehabt für das babylonische Judentum. So darf man die Entstehung in Babylonien fest annehmen [33]. Die spezielle Schwierigkeit dieser These liegt darin, daß sie nur eine Unstimmigkeit erklärt und so eher verdeutlicht, daß es sich in 11,1 (Tob-S) evtl. um einen späteren Präzisierungsversuch bei neuen Adressaten für die Erzählung handelt.

c. Antiochien als möglicher Entstehungsort

Eine originelle Hypothese, die sich fast folgerichtig an die bisherigen Versuche anschließt, die aber m.W. bislang ohne nennenswertes Echo geblieben ist, vertritt F. ZIMMERMANN [34]. Er nimmt die Stadt Antiochien am Orontes als

---

31 Vgl. ALTHEIM/STIEHL, Die aramäische Sprache, 195: "War Tobit vor der makkabäischen Erhebung verfaßt, so fallen nicht nur Judith und Daniel, sondern auch Esther nach dieses Ereignis" ! - anders: DOMMERSHAUSEN, Die Estherrolle 158, der die Entstehung des Buches um 25o v.Chr.als "Fest"-lesung ansetzt. Nimmt man die späte Entstehung von Esther an, fällt ein Vergleich aus.

32 C.C. TORREY, "Niniveh" in the Book of Tobit, JBL 41 (1922) 237-245.

33 TORREY, Niniveh 245.

Entstehungsort und die Regierung des Antiochus IV Epiphanes (175-164 v.Chr.) als Entstehungszeit an [35]. Zu dieser These gehört als Hintergrund notwendig dazu, daß Zimmermann die Einheitlichkeit des Buches in Frage stellt. Er erkennt drei Stufen der Entstehung, wobei die erste, auf die die obige Hypothese bezogen ist, die Kapitel 1-12 umfaßt. Die zweite Stufe besteht aus dem Psalm in Kap. 13 und ist nach 7o n.Chr. eingefügt worden [36], der dritten Stufe ist Kap. 14 etwa aus der Zeit Trajans (113-125 n.Chr.) zuzuordnen [37].

Zimmermann baut seine Hypothese zunächst auf den Unstimmigkeiten auf, die er bei der Besprechung von Mesopotamien, Palästina und Ägypten als möglichen Entstehungsorten der Tobiterzählung entdeckt. Da auch er eine zeitliche Verfremdung des Buches voraussetzt, scheint ihm Antiochien am Orontes die Ratlosigkeit gegenüber den anderen Lösungsmöglichkeiten aufheben zu können. So verweist er auf diese Stadt als Zentrum des Seleukidenreiches, zu dem eben auch Mesopotamien gehört. Sie liegt als Residenz nicht nur an einem Verkehrsknotenpunkt, sondern ist auch in kultureller Hinsicht ein bedeutendes Zentrum geworden. Außerdem macht die jüdische Bevölkerung dort einen hohen Prozentsatz aus. Das Hauptargument liegt aber in einem anderen Punkt. Und zwar sieht er in dem Begräbnisverbot (s. Tob 1,18f) einen eindeutigen Hinweis auf die Judenverfolgung unter Antiochus IV. Er stützt sich dabei auf 2 Makk 9,15 und deutet auf den weitverbreiteten Brauch in der hellenistischen Zeit hin, gegnerischen oder mißliebigen Bürgern nicht das Begräbnis ihrer Toten zu gestatten. Das Ergebnis jedenfalls ist: Ninive in der Tobiterzählung gilt als Kryptogramm für Antiochien, die Residenz Antiochus' IV [38].

Diese Hypothese scheint zunächst eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen zu können, da sie eine überraschende Eindeutigkeit aufweist. Freilich sind auch ihr gegenüber Einwände zu erheben.

Zimmermann setzt eine literarische Struktur der Tobiterzählung voraus, die die Einheit und Geschlossenheit der Gesamterzählung und damit deren Sinnzusammenhang zertrümmert. Kap. 14* gehört in wesentlichen Beständen schon zur

---

34 ZIMMERMANN, Tobit 19-21.

35 ZIMMERMANN, Tobit 2o.24.

36 ZIMMERMANN, Tobit 21.25.

37 ZIMMERMANN, Tobit 21.27.

38 ZIMMERMANN, Tobit 2o.

Grunderzählung [39]. Dieser Tatbestand hat nun zunächst einmal Konsequenzen für das zeitgeschichtliche Gerüst, das Zimmermann hinter die Entstehung der Gesamterzählung baut. Die Umsiedlung des Tobias nach Ekbatana läßt sich für ihn dann nicht verständlich machen und nimmt der hinter Ninive versteckten Stadt Antiochien die vermutete Eindeutigkeit.

Antiochien ist das von Seleukos I Nikator (312-281 v.Chr.) gegründete Zentrum des Seleukidenreiches. Die Lage der Stadt am Orontes erlaubt die Anspielung Ninive/Tigris. Schließlich fällt auch der Beginn einer jüdischen (Söldner-)Gemeinde in Antiochien genau in die Gründungszeit. Das Bild dieser Stadt, wie es Zimmermann bietet und weit verbreitet ist, scheint jedoch eher von späteren Quellen der schon christlichen Zeit (Flavius Josephus) als von zeitgenössischen geprägt. Jüdische literarische Produkte aus der frühen Zeit Antiochiens sind nicht bekannt, zumal die jüdische Gemeinde kaum aus einer Oberschicht bestand, sondern sich primär aus Söldnern rekrutierte, die selber wohl schwer literarisch produktiv gewesen sein dürften. Die Geschichte der Gemeinde läßt sich ohnehin nur in ganz allgemeinen Umrissen erkennen [4o]. Es fehlen zudem auch Nachrichten über besondere Stellungen von Juden am königlichen Hof. Zwar ist eine Umsiedlung von ca. 2ooo jüdischen Kleruchen aus Babylon samt ihren Familien in das von Antiochien noch weit entfernte Land Phrygien unter Antiochus III (223-187 v.Chr.) um 21o bekannt, aber diese Maßnahme trug wohl eher friedlichen Charakter und war im Dienst des Königs zu vollziehen [41]. Sie gleicht nicht einer kriegerischen Deportation, wie sie der Rahmen der Erzählung in Tob vorgibt. Sollte Antiochien der Entstehungsort der Tobiterzählung sein, fällt auch hier der fehlende Bezug nach Jerusalem auf, obgleich Zeugnisse für eine Verbindung in kostbaren Schmuckgaben für den Jerusalemer Tempel vorhanden sind [42]. Das Hauptargument Zimmermanns aber scheint mindestens ambivalent zu sein, da es auch schon für eine Entstehung der Tobiterzählung in der mesopotamischen Diaspora in Anspruch genommen wurde [43]. Gerade aber wenn Zimmermann den Brauch der Verweigerung des Begräbnisses als typisch für die hellenistische Zeit annimmt [44], kann er ihn nicht nur für eine, wenn auch zentrale Stadt bean-

---

39 Vgl. oben Abschnitt 1.8 der literarischen Analyse in Kap. I.

4o S. dazu: M. HENGEL, Juden, Griechen und Barbaren, SBS 76, Stuttgart 1976, 15of; vgl. besonders: C. KRAELING, The Jewish Community at Antioch, JBL 51 (1932) 13o-16o.145.

41 So z.B. HENGEL, Juden 118.

42 S. KRAELING, Jewish Community 133.

43 Vgl. VETTER, Tobias 525f; s. oben 2.1 b.

sprüchen, da der gesamte Orient wie auch Ägypten hellenistisch geprägt waren. In der Tobit-Grunderzählung geht es zunächst aber auch nur um die Weisung zur Bestattung und deren Gewicht im Rahmen der Betonung von Familie und Vaterhaus [45]. Der kämpferische Rahmen fehlt dort noch ganz.

Schließlich läßt sich der ganz unpolemische Charakter der Tobit-Grunderzählung nur schwer mit der Hypothese Zimmermanns vereinbaren. Warum sollte der Verfasser bewußt ein Kryptogramm für Antiochien wählen, wenn er sich nicht politisch ungesichert zu fühlen braucht und sogar die gegenwärtige Situation akzeptiert hat, - jedenfalls im Sinne der Grunderzählung? Zudem müßte dann erklärt werden, welche Städte sich hinter Ekbatana und Rages verbergen bzw. warum möglicherweise nur für eine Stadt ein Kryptogramm gewählt ist.

So ist also auch die Wahrscheinlichkeit erheblich vermindert, Antiochien könne der Entstehungsort der Tobiterzählung sein. Denn wesentliche Begründungselemente Zimmermanns sind nicht eindeutig bzw. auch in anderer Richtung zu deuten. Das spricht aber zunächst wohl für die offenbar vielseitige Verwendbarkeit der Erzählung, macht jedoch auch ihre Einbindung in einen klar erkennbaren Kontext schwierig.

d. Samaria als Herkunftsbereich

Eine ebenfalls singuläre These ist die von J.T. MILIK [46], die sich an die von F. Zimmermann anschließt. Auch bei ihm muß die Überlegung zur Entstehungsgeschichte des Tobitbuches miteinbezogen werden. In der ersten Stufe nimmt er eine samaritanische, in Aramäisch verfaßte Erzählung an, deren Ziel es ist, das Prestige einer politisch einflußreichen Familie zu steigern. Diese Hoferzählung sei im politischen oder religiösen Zentrum des persischen oder schon seleukidischen Samaria entstanden. Die zweite Stufe weist eine jüdische, orthodoxisierende Überarbeitung auf, die sich an Jerusalem orientiert und die Heimat der Hauptperson nach Galiläa verlagert [47].

Die Anhaltspunkte für diese Hypothese liegen einmal in den topographischen Angaben der Buchüberschrift, zum anderen im Namensanklang der Hauptperson Tobit an die politisch einflußreiche Familie der Tobiaden.

44 ZIMMERMANN, Tobit 19.

45 S. dazu oben Anm. 357+358 zu Tob 14,9.

46 MILIK, La patrie.

47 MILIK, La patrie 53o.

Auch hier liegen Einwände auf der Hand. Zunächst ist die mühsame Rekonstruktion der Topographie m.E. wenig wahrscheinlich, da sie etliche Jahrhunderte ausblenden muß. Zudem greift Milik auf die Textrezension S zurück. Wichtiger ist jedoch der Umstand, daß er das Buch nur punktuell bearbeitet und das Gesamtanliegen und die literarische Gestalt des Buches vernachlässigt. Die nur grobmaschig angegebenen Ziele der jeweiligen Bearbeitungsstufen werden nicht verdeutlicht und verifiziert. Sie sind rein formal beschrieben und lassen die inhaltliche Dimension vermissen. Schließlich bleiben die vielen Einzelfragen der übrigen Hypothesen bei diesem Versuch unberücksichtigt. Diese Hypothese hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

e. Palästina-Jerusalem als Heimat

Schreitet man die als Entstehungsort in Frage kommenden geographischen Felder ab, ist der palästinensisch-judäische Raum mit seinem Zentrum Jerusalem als nächster zu besprechen. Etliche Exegeten neigen der These zu, hier sei die Tobiterzählung entstanden, wobei die Unsicherheit bei dieser These relativ groß ist und die angegebenen Indizien oft sehr pauschal sind [48]. Sie lassen sich dennoch aus den verschiedenen Überlegungen zu einem deutlichen Plädoyer zusammentragen.
Ein erstes Argument ruht auf der Annahme eines hebräischen oder aramäischen Originals auf, das der griechischen Übersetzung zugrunde gelegen habe und das dann am ehesten in Judäa entstanden sei [49]. Ferner werden die Ungenauigkeiten in der Historiographie und Geographie vom palästinensischen Hintergrund her und in gehörigem zeitlichen Abstand zur vorgestellten Situation für die These positiv gewertet [5o]. Aber auch Einzelzüge sprechen dafür. Im Rückgriff auf die Textversion S erkennt man in Tob 1,2 am ehesten die geographische Kenntnis eines palästinensischen Juden [51]. Die Angabe Tob 8,3 mit dem Zielort der Flucht des Dämons kann nur im Sinne eines weit entlegenen Landes verstanden werden [52]. Das Jerusalem-Lied in Tob 13 läßt sich ebenfalls wohl nur im entsprechenden Milieu verstehen [53]. Pfeiffer ist überrascht von der detaillierten Schilderung des Lebens einer judäischen Fami-

48 So z.B.: SCHÜRER, Geschichte III, 239; SCHUMPP, Tobias LI; MILLER, Tobias 22-24; PFEIFFER, History 273-275; DINGERMANN, Tobias 216; STUMMER/GROSS, Tobit 487; DOMMERSHAUSEN, Engel 2; EÜ (198o) 938.

49 So ausdrücklich: PFEIFFER, History 275.

5o So z.B.: PFEIFFER, History 273f; STUMMER/GROSS, Tobit 487.

51 S. MILLER, Tobias 23.

52 S. z.B. SCHUMPP, Tobias L; STUMMER/GROSS, Tobit 487.

lie in der Tobiterzählung und sieht darin ein wichtiges Indiz [54]. Auch deuten die genannten religiösen Praktiken eher auf einen judäischen Hintergrund hin [55]. Schließlich sprechen viele Aussagen des Buches für eine Verwandtschaft zu theologischen Lehren (Sirach), wie sie in Jerusalem als dem Zentrum der jüdischen Frömmigkeit und literarischen Tätigkeit bekannt sind [56]. Der zeitliche Rahmen wird bei den Autoren, die diese These bevorzugen, relativ eng abgesteckt: zwischen der Mitte des 3. Jh. und dem ersten Viertel des 2. Jh.v.Chr.

Eine erste Anfrage an diese Position ergibt sich aus der Erzählung selbst. Sie hat durchgängig als Standort die Diaspora gewählt (vgl. z.B. 3,4.15!). Die Menschen, um die sich die Erzählung dreht, leben in der Diaspora und erfahren Hilfe aus dieser Situation und für sie! So ist die Vorstellung, in Jerusalem bzw. Judäa, wo keine Diasporasituation in unmittelbarem Sinne ist, sei eine Schrift für die Diasporajuden entstanden, nicht naheliegend. Man kann eher erwarten, daß eine Schrift mit ausgesprochener Diasporaproblematik auch in der Diaspora selbst entstanden ist [57]. Andernfalls läge die Gefahr einer Unterschätzung der Diaspora in dieser Hinsicht nahe. In der Grunderzählung fehlt zudem das Thema 'Jerusalem' völlig [58]. Es ist kaum denkbar, daß bei dieser Herkunft das Zentrum ganz umgangen worden wäre und eine irgendwie geartete Beziehung verschwiegen bliebe. Selbst in den Erweiterungsschichten geht es immer auch um eine Bewegung von der Diaspora nach Jerusalem hin, so daß hier die erste Anfrage noch verstärkt wird. Damit ist zugleich noch ein weiterer Punkt genannt:Es fehlt in der Grundschicht des Buches Tobit jede Rückkehrthematik! Das ist mindestens verwunderlich bei der Mobilität innerhalb der Erzählung selbst. Und warum sollte sonst von Jerusalem aus für die Diaspora Literatur verfaßt werden, wenn nicht auch im Sinne einer gewissen Rückkehrpropaganda? Auffällig ist weiterhin das völlige Fehlen der kultischen Dimension. Davon ist erst in einer

---

53 S. DOMMERSHAUSEN, Engel 2.

54 PFEIFFER, History 275.

55 S. PFEIFFER, History 275; DOMMERSHAUSEN, Engel 1.

56 Vgl. etwa: SCHUMPP, Tobias LI; PFEIFFER, History 275; DOMMERSHAUSEN, Engel 1.

57 Vgl. ähnlich: ZIMMERMANN, Tobit 18f.

58 Die Infragestellung geht hier natürlich von anderen Voraussetzungen aus aufgrund der Differenzierung der literarkritischen Analyse. Sie wird der These in diesem Punkt nicht gerecht. Dennoch ist die Problematik zu besprechen.

Erweiterungsschicht die Rede, und auch da rückblickend. Dieses Moment ist ganz an Jerusalem geknüpft. Die geographische Notiz Tob 1,2 läßt sich für uns nicht endgültig verifizieren, weder die in der Version S noch in BA. Geht der Verfasser sonst eher großzügig mit solchen Angaben um, läßt sich auch hier vermuten, daß die literarische Funktion dieser Angabe hinsichtlich ihrer Stellung in der Buchüberschrift überwiegt, nämlich die Herkunft des Tobit auszuweisen. Ob der Eindruck bezüglich der judäischen Familienstruktur zutreffend ist, bleibt zunächst mindestens fraglich. Die Veränderungen gegenüber der bis zum 4. Jh.v.Chr. gültigen Ordnung sind doch erheblich. Es ließe sich auch und vielleicht eher ein anderes Milieu unter veränderten Bedingungen als Lebensraum denken, wobei freilich die Traditionsverhaftung veranschlagt werden muß. Schließlich ist das Problem eines hebräischen bzw. aramäischen Originals der Tobiterzählung kontrovers [59]. Hier ist sicherlich kein endgültiges Argument gegeben, um die Tobiterzählung dem palästinensischen Raum als dem Entstehungsort zuzuweisen.
Damit wird ein gewisses Dilemma angesprochen, das auch nach diesem Gang deutlich wird. Für jeden bisher genannten Raum, der für die Entstehung der Tobiterzählung in Frage kommt, gibt es unterstützende Elemente, allerdings immer auch Infragestellungen, die sogar anscheinend überwiegen.

Nach dem hier angelegten, aus der Erzählung selbst und den Forschungsergebnissen sich anbietenden Leitfaden bleibt noch Ägypten zu besprechen.

f. Die ägyptische Diaspora als Heimat

Die Vermutung, das Buch Tobit sei in Ägypten entstanden, wurde schon sehr früh geäußert und als These vertreten [6o]. Sie ist dann bekannt geworden durch die Aufnahme ihrer Anhänger in einige Standardwerke [61]. Neuerdings wird sie weniger aufgegriffen [62], nachdem sie vielfach energisch abgelehnt wurde [63]. Die traditionellen Argumente für Ägypten sind folgende: Der Er-

---

59 S. dazu oben die Einführung sowie unten 2.2; als Beispiel für die kontroversen Standpunkte: LÖHR, Tobit 136: "Es läßt sich fast mit Sicherheit behaupten, daß unser Buch ursprünglich griechisch geschrieben ist". Anders z.B.: THOMAS, The Greek Text 463-471, der die Textversion des Codex Sinaiticus als die ältere Fassung von einem aramäischen Original abhängig sieht.

6o NÖLDEKE, Texte 62.

61 Z.B. LÖHR, Tobit 136; SIMPSON, Tobit 185-187; vgl. ebenfalls sogar für die Textrezension S die Vermutung in: DIE BIBEL, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Jerusalemer Bibel, Freiburg [15]1968, 6o9.

zähler wählt den Standort der Diaspora. Auch die Verehrung Jerusalems sei nur von dort her zu begreifen [64]. Auf diesem Hintergrund sind bei aller Traditionsverhaftung auch eine gewisse Weite und unter den damaligen Bedingungen zu verstehende liberale Grundhaltung zu sehen, die in dieser Weise von der universalen Atmosphäre Ägyptens zeugen [65]. Die Unkenntnis der östlichen Geographie läßt sich von Ägypten her leicht begreifen [66]. Ebenso weiß man von einer Karriere jüdischer Menschen am Königshof nur aus dem ptolemäischen Ägypten. Insofern könnte hinter der Darstellung Tobits durchaus eine reale Erfahrung stehen [67]. SIMPSON votiert, die spezifischen literarischen Beziehungen der Tobiterzählung zu anderen Werken seien nur in Ägypten denkbar [68]. Zudem sei eine gewisse Zuneigung der Juden zum Dämonenglauben zuerst in Ägypten feststellbar. Nur in der Geistigkeit der dortigen Diaspora könne Aschmodai existieren, was sonst undenkbar sei [69]. Auch die Erwähnung Oberägyptens in Tob 8,3 ist für einen Standort in Ägypten auszuwerten [7o]. Und zwar sei damit eine negative Einfärbung des Bildes von Ägypten gegeben, weil auf Dauer ein Jude dort nicht bleiben könne. Schließlich sei die indirekte Warnung vor Mischehen, verbunden mit der Warnung vor dem Abfall vom wahren Glauben und vor dem Stil der Tobiaden deutlich ägyptischer Herkunft [71]. Auch daß Gesetz und Tempel in der Erzählung präsent seien, sei ein Zeichen von mangelnder Assimilationsbereitschaft und treuer Anhänglichkeit von Diasporajuden an ihre Herkunft [72].

Die Gegenposition beschränkt sich in der Kritik dieser These auf wenige Punkte. Da wird einmal auf den umstrittenen Vers 8,3 verwiesen. Seine Aussage sei nur denkbar, wenn Oberägypten als weit entferntes Land betrachtet

---

62 Zuletzt m.W. L. KRINETZKI, Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe I, Freiburg 1967, 216; selbst HENGEL, Judentum 2o3 scheint die Entstehung von Tob eher in Palästina anzusetzen.

63 Z.B. SCHUMPP, Tobias L; SCHEDL, Geschichte 17o; MILLER, Tobias 23; STUMMER/GROSS, Tobit 487.

64 LÖHR, Tobit 136; SIMPSON, Tobit 185.

65 SIMPSON, Tobit 185.

66 LÖHR, Tobit 136; SIMPSON, Tobit 185.

67 S. LÖHR, Tobit 136.

68 S. SIMPSON, Tobit 185f.

69 S. SIMPSON, Tobit 186.

7o S. LÖHR, Tobit 136; SIMPSON, Tobit 186.

71 S. SIMPSON, Tobit 186.

werde. Außerdem weise der Name des Dämons Aschmodai sicher nicht nach Ägypten [73]. Die von manchen Forschern postulierte Abhängigkeit des Buches etwa von der ägyptischen Chonsu-Sage läßt sich wohl nicht aufrechterhalten [74]. Zu eindeutig hat sich in der obigen Analyse ein anderes Abhängigkeitsgeflecht gezeigt [75]. Auffällig ist dabei gerade die Vorliebe für Gen 24. Die Wahrscheinlichkeit eines hebräischen bzw. aramäischen Originals wird sodann gegen die Ägypten-These eingewandt [76]. Im Rückgriff auf die Textversion S scheint ferner die dargestellte Tierwelt (Kamele, Schafe) nicht nach Ägypten zu passen [77]. Das trifft jedoch für die BA-Version nicht zu, ebenso nicht der Einwand, in Ägypten sei eher ein wohlwollendes Verhältnis der jeweiligen Herrscher zur jüdischen Bevölkerung zu beobachten, so daß Verfolgungen recht unwahrscheinlich seien [78]. Davon wird in der Tobit-Grunderzählung ohnehin nichts berichtet. Allerdings fallen einige positive Argumente auch durch die literarkritische Analyse.
Das Gewicht der Gegenargumente ist insgesamt nicht sehr hoch zu veranschlagen. Zwei Argumente treffen nicht auf die hier zugrundegelegte Grundschicht zu, zwei andere sind mindestens ambivalent, eines hebt freilich zunächst auch ein positives Argument auf.
Im Spektrum der bisherigen Erklärungsmöglichkeiten scheint die Ägypten-These am wenigsten entkräftet zu sein, ohne daß sie damit schon erwiesen ist. Es wird ohnehin nur ein Ergebnis mit einem unbestimmbaren Grad von Wahrscheinlichkeit geben können. Das ist schon durch die Forschungslage bedingt, in der eher das Interesse für den westlichen Raum - auch bedingt durch eine günstigere Quellenlage - ein Übergewicht bekommen hat. Es ist nicht sicher, ob dieser Sachverhalt auch die entsprechende zeitgeschichtlich nachweisbare Dominanz dieses Raumes zum Hintergrund hat. Die Indizien, die sich aus der Tobit-Grunderzählung anbieten, weisen überraschend einheitlich nach Ägypten. Jedoch werden die Fragen mitberücksichtigt, welches Gewicht jeweilige Gegenargumente haben und was bisher positiv offengeblieben ist im Plädoyer für die anderen geographischen Räume.

---

72 S. SIMPSON, Tobit 187.

73 So z.B. SCHUMPP, Tobias L; ZIMMERMANN, Tobit 17.

74 So z.B. SCHUMPP, Tobias LXXVII; ZIMMERMANN, Tobit 17.

75 S. oben die traditionsgeschichtliche Untersuchung.

76 So z.B. PFEIFFER, History 275.

77 So: ZIMMERMANN, Tobit 16f.

78 So z.B. ZIMMERMANN, Tobit 18.

2.2 *Indizien aus der Tobit-Grunderzählung für ihre Entstehung in Ägypten*

Die folgenden Indizien sind nur schwer in eine befriedigende Systematik zu bringen. Sie orientieren sich an den bisherigen Untersuchungsergebnissen, an der Argumentation der bereits dargestellten Forschungsgeschichte sowie an Einzelmotiven, die in der Regel nur schwer zu verstehen sind. Die Einzelindizien haben unterschiedliches Gewicht, das kaum je gegeneinander abgewogen werden kann. Sie gewinnen ihre Bedeutung im Gesamtgeflecht der Beobachtungen.

1. Die literarische Form der romanhaften Erzählung hat als 'moderne' Form zu gelten. Ihr Hintergrund sind durchgängig Fragen, von deren Beantwortung die Bewältigung des Lebens abhängt. Die erzählerische Gestaltung des jeweiligen Inhaltes greift über in die Gestaltung des Lebens. Diese Form ist in ihrer Entstehung wohl ziemlich sicher an hellenistisches Milieu gebunden, wobei Anleihen an verschiedenste Literaturformen zu beobachten sind. Aber auch der inhaltliche Rückgriff auf literarische Vorgaben gehört zu diesem Genre. Für die Tobiterzählung etwa ist die Bindung an die jüdische Tradition kennzeichnend. Dabei ist gerade die Selektion auffällig. Daß vor allem Gen 24 in die Gestaltung des Stoffes einbezogen wird, spricht für eine Situation, in der einerseits Jahwe unangefochten im Hintergrund steht, der Mensch andererseits aber herausgefordert ist, seine Möglichkeit zur Lebensgestaltung neu zu erkennen und auszuschöpfen. Solch eine in der langen biblisch-alttestamentlichen Tradition eher neue Literaturform kann entstehen, wenn auf der einen Seite die Preisgabe des eigenen Erbes zum Überleben nicht gefordert ist und auf der anderen Seite annehmbare Möglichkeiten zur Erweiterung des Lebenshorizontes sich anbieten. Das aber ist die Situation der jüdischen Bürger im ptolemäischen Ägypten des 3. Jh.v.Chr. gewesen [79]. Bei der nachweislich beachtlichen griechischen Bildung jüdischer Schriftsteller überrascht deswegen nicht, wenn Elemente der neuen Zivilisation zu einer Profilierung der eigenen Lebensweise herangezogen werden [8o]. Ein außerordentlich reges geistiges Leben läßt sich schon für das 3. Jh.v.Chr. etwa in Alexandria nachweisen. Es hat sich in reichhaltiger Literatur niedergeschlagen, deren Ziel "die Befriedigung der literarischen Bedürfnisse der wachsenden jüdischen Oberschicht in Alexandrien selbst" ist [81]. Deswegen ist es durchaus denkbar, daß die Tobiterzählung in solchem Milieu entstanden ist. Dieser Aspekt wurde bisher in der Argumentation noch nicht herangezogen.

2. Ein erstaunliches Phänomen ist die verhältnismäßig hohe Zahl von Hapaxlegomena [82] und seltenen Vokalen in der Tobit-Grunderzählung. Das ist zunächst ein Hinweis auf die genaue und gebildete Kenntnis der griechischen Sprache des Verfassers bzw. Übersetzers. Sie wird jedoch am ehesten verständlich in einem Klima, in dem diese Sprache erlernt und gepflegt,nicht nur geduldet wird. Damit könnte allerdings wieder ein Hinweis auf die Situa-

---

79 Vgl. GUNNEWEG, Geschichte Israels 149.

8o Vgl. HENGEL, Juden 11o.133f; s. auch: FRASER, Ptolemaic Alexandria I 57.

81 HENGEL, Juden 139; vgl. 138-14o.15o.

82 S. dazu in Kap. I jeweils die Anm. 24; 34; 4o; 112; 115; 144; 16o; 273; 277; 28o; 292; 353. Vgl. Tob 1,13; 2,3; 2,1o; 5,3.5.6; 6,4.14; 11,11.

tion der Diasporajuden im ptolemäischen Ägypten gegeben sein, die sich sehr schnell mit der griechischen Sprache vertraut gemacht haben [83]. Möglicherweise ist gerade im Gefolge der Übersetzung des hebräischen Originals der Tora des Mose in die alexandrinische Toraversion unter Ptolemaios II Philadelphos (282-246 v.Chr.) [84] die Kenntnis der griechischen Sprache selbstverständlich geworden und als Ermutigung zu literarischer Tätigkeit verstanden worden [85]. Das aber könnte bedeuten, daß die Ursprache der Grundschicht des Tobitbuches griechisch gewesen ist [86]. Die Probleme dieses Komplexes aufzuarbeiten, ist nicht uninteressant, erfordert aber einen solchen Arbeitsgang, daß der Rahmen dieser Arbeit gesprengt würde. Dennoch soll hier eine Hypothese aufgestellt werden, die auf etlichen Beobachtungen aufruht. Diese stützenden Bemerkungen haben also fragmentarischen Charakter:

a. Daß eine Literarkritik m.E. möglich ist, spricht mehr für eine Abfassung in der vorliegenden Sprache als für eine Übersetzung.

b. Die große Zahl von Hapaxlegomena und das eher idiomatische [87] Griechisch plädieren für eine Abfassung in griechischer Sprache.

c. Die stilistische Gestalt und literarische Komposition können nur als äußerst bewußt und gezielt verteidigt werden. Ob sie in einer Übersetzung so klar durchgehalten werden können, scheint noch fraglich [88].

d. Es gibt Anzeichen und berechtigte Gründe, die BA-Version gegenüber der S-Version als älter auszuweisen [89].

e. Der Verfasser ist bestens vertraut mit der biblischen Tradition. Er wird ein noch weithin in hebräischer Art denkender Jude sein, der in einer griechisch sprechenden Umwelt lebt und diese Sprache auch übernommen hat, ohne seine Traditionsverhaftung aufzugeben.

f. Die Literarkritik eröffnet die Möglichkeit, an verschiedene Entstehungsorte der heute vorliegenden Vollgestalt und an wechselnde Adressaten für den Verlauf der Nacharbeit zu denken, so daß viele Impulse in die Erzählung eingegangen sind. Hierzu sind noch Präzisierungen nötig.

g. Daß die Version S einem aramäischen Text näher ist als die Version BA, besagt zunächst noch gar nicht, daß der semitische Text zugleich auch das Original ist. Dazu sind die jeweiligen Veränderungen zu prüfen. Es

---

12.17; 14,9.

83 Vgl. HENGEL, Juden 88.117.126-144.

84 S. zum Thema: K. MÜLLER, Die Juden und die Septuaginta. Beobachtungen zur Geschichte der griechischen Bibel im Kontext der rabbinischen Nachrichten, Diss.habil. Graz 1971, 2o7-2o9 u.ö.; HENGEL, Juden 13off; H. HEGERMANN, Griechisch-jüdisches Schrifttum, in: J. Maier-J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 163-18o.163-166.

85 Vgl. dazu z.B. Tob 6,18 mit Gen 24,44; Tob 7,2 mit Num 36,11; Tob 11,11 mit Gen 35,17; Ex 14,13; 2o,2o;Tob 11,12 mit Gen 3o,37f u.ö., wo jeweils eine direkte Abhängigkeit der Tobiterzählung in sprachlicher Hinsicht vom griechischen Pentateuch gefolgert werden könnte.

86 Diese Vermutung ist nicht neu. Sie wurde bereits durch NÖLDEKE, Texte 6of; LÖHR, Tobit 136 verbreitet, steht aber gegen den Konsens der Exegeten seit über 5o Jahren.

87 So selbst auch: THOMAS, The Greek Text 463, der insgesamt eine andere These vertritt; PFEIFFER, History 272f.

88 S. dazu SCHÜRER, Geschichte III,24o.

ist durchaus aufgrund der Beliebtheit und vielseitigen Eignung eine Rückübersetzung vom Griechischen ins Aramäische denkbar. Gerade der glättende Stil der S-Version deutet auf diese Möglichkeit hin.

h. Die hier bevorzugte Hypothese läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Stufe A: Griechisches Original (Version BA)

Stufe B: Aramäische Fassung, Rückübersetzung mit Glättungen, vermutlich neue Adressaten in Palästina

Stufe C: Griechische Übersetzung der aramäischen Fassung (Version S). Vermutlicher Adressat ist die östliche Diaspora.

Dieses Modell verkompliziert sich noch bei der Einbeziehung der Erweiterungsschichten.

Eine Entstehung der Tobit-Grunderzählung in griechischer Sprache ist jedoch am ehesten in Alexandrien, dem Zentrum griechischer Bildung in Ägypten und in der damaligen Welt, zu vermuten.

3. Auf dem Hintergrund heutiger recht detaillierter Kenntnis der Historie des 8./7. Jh.v.Chr. im mesopotamischen Raum erscheinen die historischen und geographischen Angaben in der Tobiterzählung einmal als bewußte Grobflächigkeit, die Details eher zu vermeiden sucht. Denn hier liegt nicht das Hauptinteresse der Erzählung. Dann aber sind auch Unstimmigkeiten zu verbuchen [9o]. Sie lassen jedoch zugleich einige markante Punkte heraustreten, die vom Verfasser offenbar bewußt angezielt sind: a. Der König, der Tobit deportiert hat, verschafft ihm auch seine Stellung am Hofe. b. Die Deportation der Israeliten erfolgt in die Residenz des Königs. Diese ist der Ort des Exils. c. Für den König ist eine lange Regierungszeit vorausgesetzt.
Da diese Gegebenheiten sich für die angegebene Zeit nicht rekonstruieren lassen, liegt es nahe, nach einem möglichen Hintergrund zu suchen. Am ehesten bietet sich wieder das ptolemäische Ägypten des 3. Jh.v.Chr. an. Wie in der Tobiterzählung ersichtlich, gibt es seit den Alexanderfeldzügen aufgrund neuer Nachrichten aus dem Zweistromland in Ägypten ein Vertrautsein mit den Verhältnissen des Ostens und eine relativ umfassende geographische und historiographische Kenntnis der Alten Welt. Die Ungenauigkeiten verraten immerhin einen gewissen zeitlichen Abstand zu den Ereignissen. Die Kenntnis jedoch, die sich teilweise im AT verifizieren läßt und ließ, hat sich gerade in Alexandrien als der Hochburg der Wissenschaften in schriftlichen Zeugnissen niedergeschlagen. [91]
Als König, der durch eine Deportation bekannt geworden ist, gilt auch Ptolemaios I Soter (323-282 v.Chr.). Nachdem Jerusalem in den Diadochenkämpfen wohl für die Antigoniden Partei ergriffen hatte, eroberte er die Stadt bei anhaltendem Widerstand insgesamt dreimal, zuletzt im Jahre 3o1 v. Chr. [92].
Bei den Eroberungen ist eine hohe Zahl von Juden nach Ägypten verschleppt

---

89 S. THOMAS, The Greek Text 463f; LEBRAM, Weltreiche 331, Anm. 21.

9o S. dazu oben Anm. 2o zu 2.1 a in diesem Kapitel.

91 S. dazu: FRASER, Ptolemaic Alexandria I, 495-553; s. A. BLUDAU, Juden und Judenverfolgungen im Alten Alexandria, Münster 19o6, 35ff.

92 S. dazu: GUNNEWEG, Geschichte 146; HENGEL, Juden 32f; MÜLLER, Septuaginta 194.

worden [93]. In diesem Punkt könnte es durchaus Anklänge an Salmanassar V [94] geben.
Während Ninive erst unter Sanherib Residenz wurde, ist Alexandria die Residenz der ptolemäischen Könige durchgehend gewesen, eine Großstadt, die auch Anziehungspunkt für Juden war [95], sowohl für Deportierte als auch für freiwillige Immigranten. Ein für die Situationsbeschreibung nicht unwichtiger Nebenzug ist die Nähe des großen Flusses zur Stadt: für Ninive der Tigris, für Alexandria ein Nilarm.
Schließlich steht der kurzen und wohl auch von weiteren Unruhen durchsetzten Regierungszeit des Salmanassar V und seiner Nachfolger (vgl. etwa 7o1 v.Chr.) die lange und nach der Entscheidung von 3o1 friedliche Regierungszeit des Ptolemaios I Soter und seiner Nachfolger gegenüber, so wie die Tobiterzählung sie nahelegt (s. 1,13).
Somit bietet das ptolemäische Alexandria des 3. Jh.v.Chr. manche Anklänge an die in Tob durchschimmernde Situation. Es ist dem Erzähler keine Polemik anzuspüren, insofern ist Ninive nicht ein Kryptogramm für Alexandria. Allerdings hat er auch nicht die Gefährlichkeit der Diaspora für die Substanz der Juden heruntergespielt. Er ist gewillt, die Diaspora zu bestehen und dort als "wahrer Israelit" zu leben. Aus zwei Gründen kommt ihm die Erinnerung an die Deportation Nordisraels zu Hilfe. Sie betont die Gefährlichkeit jeder Diasporaexistenz und leitet von daher die Motivation zum Leben entsprechend der eigenen Tradition ab. Dazu kommt, daß die Geschichte des Nordreiches leicht rezipiert werden konnte in doppeltem Sinn: Sie bot als bereits aufgezeichnete und verarbeitete Geschichte einige Distanz zur anstehenden Frage. Diaspora bzw. Exil ist keine neue Frage für Israel, das diese Situationen je anders bestanden hat. Zum anderen aber lieferte sie Anklänge und Identifikationsmöglichkeiten und ließ sich mit der neuen Situation vermischen.

4. Das Buch Tobit ist trotz aller Dramatik ein undramatisches Buch. Die äußeren, im Sinne der Erzählung gegenwärtigen Umstände sprechen für eine Friedenszeit. Die Diaspora scheint als der selbstverständliche Lebensbereich akzeptiert. Sie kennzeichnet zugleich den Standort des Erzählers (vgl. 1,2; 3.4.15), der sie jedoch in keiner Weise nivelliert wissen möchte. Daß auch hier die Situation des ptolemäischen Ägypten im Hintergrund sehr wohl möglich ist, erweisen drei Überlegungen. Einmal ist die Diaspora des Nordreiches gänzlich verschwunden und hinterläßt keinerlei weitere Zeugnisse. Ferner war das 3. Jh.v.Chr. unter der Regierung der Ptolemäer eine ausgesprochene Friedenszeit, auch für die Juden, denen die Ptolemäer zunächst sehr viel Toleranz entgegenbrachten, jedenfalls mehr als die Seleukiden [96].

---

93 Nach Arist 12-14 sind es 1oo.ooo Kriegsgefangene gewesen, von denen 3o.ooo als Soldaten ausgewählt wurden. Man wird die Zahl im Sinne einer großen Zahl zu verstehen haben; vgl.: MÜLLER, Septuaginta 196; BLUDAU, Judenverfolgungen 4ff; zur Entstehung der Diaspora in Ägypten vgl. auch noch: W. KORNFELD, Unbekanntes Diasporajudentum in Oberägypten im 5./4. Jh.V.Chr., Kairos 18 (1976) 55-59.

94 S. Anm. 8 zu Tob 1,2 in Kap. I.

95 S. MÜLLER, Septuaginta 195.

96 Vgl. dazu die Ausführungen zum rechtlichen Ort der Juden in Ägypten vor einer endgültigen Regelung bei: MÜLLER, Septuaginta 2o2-2o6.

Schließlich war aufgrund vielfacher politischer und ökonomischer Verflechtungen mit Palästina Ägypten für die jüdische Bevölkerung als Siedlungsgebiet mit der Garantie eines sicheren Lebens sogar ausgesprochen attraktiv[97].

5. Die Angabe in Tob 8,3 " εἰς τὰ ἀνώτατα Αἰγύπτου " setzt doch wohl eine Kenntnis der geographischen Struktur Ägyptens voraus. Der Superlativ läßt eher an eine im Land selbst bekannte Gegend denken als an eine von außerhalb Ägyptens vorgenommene Wertung des ganzen Landes. Diese im Land selbst bekannte Gegend dürften die das ganze Land umgebenden Wüstengebiete sein, die spätestens seit der Neuen Zeit und vor allem in der Spätzeit nachweislich als Aufenthaltsorte der Dämonen gesehen wurden [98]. Gerade in Oberägypten war das bewohnbare Land von Wüstengebieten eingeschnürt. Daß der Dämon den Namen Aschmodai trägt, der ja im übrigen sehr genau verstanden und übersetzt ist (s. 3,8),selbst wenn er persischer Herkunft ist, hängt möglicherweise mit der früheren Perserherrschaft und der neuen Kenntnis des Ostens zusammen. Zumindest läßt sich dieser Zusammenhang verständlich machen. Auch daß der Erzähler seinen Standort als αἰχμαλωσία (s. 1,2; 3,4. 15) versteht, verstärkt diese Deutung von Tob 8,3.

6. Ein signifikanter Tatbestand ist das Fehlen von Hinweisen auf die Thematik Jerusalem, Tempel, Kult sowie Rückkehr in den Texten der Grunderzählung. Es läßt sich nicht verständlich machen, wenn Jerusalem/Judäa der Entstehungsraum des Buches sein soll. Wohl aber ist das Ausblenden dieser Thematik für die Diaspora verständlich. Und zwar könnte gerade die Friedenszeit den Juden ein annehmbares Leben auch oder gerade außerhalb ihrer Heimat ermöglichen. Sollte sich das Ptolemäerreich als Entstehungsraum erweisen lassen, ließe sich anführen, daß die Hoffnung auf eine politisch selbständige Einheit Judäa, Juda oder Israel stark relativiert scheint. Das Heimatland der Juden ist spürbar in andere machtpolitische Interessen eingeplant und wird eher deren Spielball bleiben als sich zur Autonomie erheben können. In solchem Fall liegt es nahe, im dominierenden Land zu wohnen, zu bleiben, oder dorthin zu ziehen. Die alte Heimat liegt dann immer noch in dessen Einflußbereich, ist aber nicht verlockend. Das wäre eine sehr nüchterne Sicht der jüdischen Heimat, die verständlich und auch bezeugt ist. Sie verdrängt zunächst alle überschwengliche Verehrung der Heimat, weil die Lebensbedingungen in der Fremde gut sind.
In solcher Situation werden sich dann eher Formen persönlicher Frömmigkeit durchhalten und entwickeln. Sie gewinnen eine andere Gestalt als die der nachexilischen Jerusalemer Gemeinde. Gespeist werden sie aus dem vom Vertrauen getragenen Gottesverhältnis des Einzelnen und der in der neuen Situation bewußt getroffenen Entscheidung für Jahwe [99]. Diese Entscheidung richtet sich gegen die Assimilation und Preisgabe der eigenen Tradition, zugleich aber kann sie eine Weite und gewisse liberale Haltung gegenüber unerreichbar gewordenen Institutionen gewinnen. Davon gibt die Tobiterzählung Zeugnis.

7. Die Verwurzelung der Tobiterzählung in der biblischen Tradition läßt sich an drei herausragenden Kennzeichen erweisen: an der Bindung an Jahwe, am Festhalten an der Tora, am Sinn für Gemeinschaft, der sich in der Weisung zur Praxis der ἐλεημοσύναι fassen läßt. Damit aber sind drei

97 S. dazu: HENGEL, Juden 35; MÜLLER, Septuaginta 194.

98 Vgl. z.B. E. HORNUNG, Der Eine und die Vielen, Darmstadt [2]1973, 1o1-114.

99 Vgl. dazu: ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 19o-198.

typische Merkmale der Diasporajuden benannt, die jeweils der Gefahr der Assimilation an die neue Umwelt vorbeugen oder entgegenwirken [1oo]. Sie scheinen sich gerade in hellenistischer Umwelt herausgebildet zu haben. Dabei erweist sich sowohl eine Affinität der Juden zur griechischen Welt (Gesetz, Gemeinschaft) als auch der Gegensatz (Jahwe). Auch diese Beobachtung könnte das Tobitbuch nach Ägypten verweisen.

8. Als Ausdruck dieser Verwurzelung in der Tradition könnte auch die Betonung der Genealogie (Tob 1,1 u.ö.) gelten. Sie wäre dann einerseits eine Fortführung der in nachexilischer Zeit üblich gewordenen Legitimation des Einzelnen in Jerusalem, darüberhinaus in der neuen Situation der Diaspora andererseits ein Element der bewußten Entscheidung für den Jahweglauben und die Zugehörigkeit zum Volk Israel.

9. Die Betonung der Endogamie in der Tobiterzählung hat wohl die Problematik der Mischehe zum Hintergrund. Seit der Mischehengesetzgebung im nachexilischen Jerusalem (vgl. Esr 9-1o) wird diese Frage je in veränderter Form in verschiedenen Regionen und zu unterschiedlichen Zeiten virulent gewesen sein. Die Exogamie war als Angriff auf die Möglichkeit der ungebrochenen Weitergabe der Tradition und die Praxis des 'wahren Israeliten' gesehen. So scheint die Endogamie gerade ein Kennzeichen der Diasporajuden gewesen zu sein [1o1]. Neues Gewicht und neuen Ansporn könnte dieses Problem für die jüdische Bevölkerung im ptolemäischen Ägypten gerade dadurch erhalten haben, daß bei den Griechen selbst Mischehen von Griechen und Nichtgriechen verurteilt wurden. Die Ablehnung der Mischehe war auch ein Mittel, die Unterschiede zwischen der griechischen 'Oberschicht' und der ägyptischen 'Unterschicht' nicht zu verwischen [1o2]. In diesem Kontext hätte die Ablehnung der Mischehe für die jüdische Bevölkerung noch einen besonderen Nebeneffekt: Sie würde das eigene Selbstbewußtsein stärken, das Niveau betonen und so eine gewisse Sonderstellung unterstreichen, die der der tonangebenden Griechen verwandt ist. Damit könnte eine Freiheit errungen sein, gemäß den 'väterlichen Gesetzen' zu leben!

1o. Zwei Elemente aus dem Vorgang des Eheabschlusses zwischen Tobias und Sara weisen ebenso nach Ägypten. Und zwar scheint die Eheformel 7,12 die Abwandlung einer in den Verträgen von Elephantine gefundenen Formel zu sein. Auch die Tatsache, daß Tobias die Mitgift (1o,1o) erhält, ohne selbst den sonst üblichen m o h a r , den Brautpreis zu zahlen, paßt zum ägyptischen Brauchtum. Diese Veränderung läßt sich nicht durch das Erbtöchtergesetz Num 36 erklären [1o3].

11. Durch Eroberungen und Deportationen hat Israel eine ständige soziologische Veränderung erfahren müssen. Das läßt sich sehr deutlich nachweisen am Unterschied von der Königszeit zur Situation in der nachexilischen Zeit. Die erneute Veränderung einschließlich der lokalen Trennung verwandter Familien eines Vaterhauses läßt sich am ehesten mit einer neuen Diasporasituation in Einklang bringen. Unter der Rücksicht der hier vermuteten Entstehung des Tobitbuches würde das bedeuten, daß sich das ägyptische Ju-

---

1oo Vgl. dazu z.B. HENGEL, Juden 111.131.15o u.ö.; s. auch: H. HEGERMANN, Das griechisch sprechende Judentum, in: J. Maier-J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 328-352.338-341.

1o1 S. dazu z.B. HENGEL, Juden 87.11.125f.

1o2 Zum Problem s. FRASER, Ptolemaic Alexandria I, 7off.

1o3 Vgl. dazu DE VAUX, Lebensordnungen I, 66f.58.

dentum nach dem Modell der klassischen Golah aufzubauen versucht. Jedoch ist es einmal durch das Moment der Entscheidung des Einzelnen stark beeinflußt (vgl. Tob 2,2b). Zum anderen ist es noch nicht endgültig strukturiert, sondern auf der Suche nach der angemessenen Organisationsform unter den gegebenen Bedingungen, zu denen sicher auch der größere Bewegungsfreiraum des Einzelnen gehört.

12. Ein Element, das ebenfalls in den ägyptischen Raum weisen könnte, ist die Betonung des Begräbnisses [1o4]. Im Horizont von Familie und Vaterhaus wird der rite vollzogenen Bestattung hoher Wert beigemessen. Sie ist ein Testfall des lebensnotwendigen solidarischen Verhaltens unter den Verwandten. Daß bei der Bestattung besonders der Sohn angefragt ist, hat sicher nicht nur theologische Gründe. Es könnte ebenso gut auch gegen weitverbreitete Bestattungspraktiken in Ägypten gerichtet sein. Denn schon durch HERODOT wird von verrohten Begräbnissitten berichtet, die eine geschäftsmäßige Ausnutzung und betrügerische Vielfachbestattungen beinhalten [1o5]. Dabei wird einmal der Familie die Sorge um den Toten abgenommen, zugleich werden aber auch bei der so erreichten Abschirmung Familiengräber durch Weiterverwendung zweckentfremdet [1o6]. Möglicherweise hätte dann die Weisung des Tobit auch den Sinn, im Festhalten an der Tradition den ägyptischen Praktiken und Institutionen zu entgehen. Sie könnte als Reflex in das theologische Gesamtverständnis von Begräbnis und Tod eingebettet sein. Die nicht klassisch befolgten Reinheitsvorschriften des Tobit (s. zu 2,9) weisen dann auf das wichtigere Gut der sorgfältigen Bestattung hin.

Im AT ist das enorme Sicherheitsbedürfnis der Ägypter nicht zum Durchbruch gekommen. Es artikuliert sich in einem ungeheuren Aufwand um den Tod, weil man das Leben in die Ewigkeit ausdehnen möchte. Jahwe hingegen wird als der Gott des übergreifenden Lebens erfahren, der auch das 'Leben' nach dem Tod umgreift, wenngleich diese Zone im AT noch wenig reflektiert ist. Jahwe selbst ist so mit Leben behaftet, daß er nicht - wie die ägyptischen Götter - mit Totsein bedacht wurde. Entsprechend schlicht darf für den Juden das Begräbnis sein. Denn von diesem Bild Jahwesher lebt das Vertrauen, daß er auch aus den kritischen Situationen, die Todescharakter haben, retten kann (s. Tob 3,3.6.12.15). Die Betonung der Bestattung innerhalb des Vaterhauses als Element der Lebensgestaltung könnte somit Ausdruck eines Lebenswissens sein, das in der gegenwärtigen Situation der Tobiterzählung zutiefst gefährdet scheint. Auf dem Hintergrund der ägyptischen Lebensweise würde es verständlich.

13. Mit Ausnahme von 'Sara' und 'Edna' begegnen in der Tobiterzählung sowohl bei den Akteuren als auch in den Genealogien Namen mit theophoren Elementen. Dies Faktum kann als unüberhörbares Bekenntnis zu dem Gott Israels gewertet werden. Die bewußte Namengebung war spätestens im 2. Jh.v. Chr. ein Kennzeichen der orthodoxen Diasporajuden [1o7]. Bei der Dominanz des Mannes und der patrilinearen Abstammung ist die Abweichung von der Norm bei den Frauennamen nicht erheblich, zumal Saras Name auch traditionsgesättigt ist.

1o4 S. dazu oben Anm. 357 zu Tob 14,9 in Kap. I.

1o5 HERODOT, Historien, Buch II, 85-9o.

1o6 Vgl. dazu: FRASER, Ptolemaic Alexandria I, 5o3f; A. ERMAN, Die Religion der Ägypter, Berlin/Leipzig 1934, bes. 285-294; E. SIEGLIN (Hrsg.), Die Nekropole vom KOM-ESCH-SCHUFAKA - Ausgrabungen und Forschungen, bearbeitet von Theodor Schreiber, Textband Leipzig 19o8,bes. 178-251. - Den Hinweis auf dieses Problem verdanke ich Dr. Robert Wenning, Münster.

14. Tobit ist höchstwahrscheinlich als Beamter am königlichen Hof vorgestellt. Während solche Nachrichten aus anderen Ländern gänzlich fehlen, sind vergleichbare Vorgänge bereits für das 3. Jh.v.Chr. in Ägypten bezeugt, so daß eventuell sogar ein Reflex auf reale Bedingungen in Tob vorliegt [1o8]. Freilich blieb eine solche Karriere einer recht dünnen Oberschicht vorbehalten [1o9]. Wie weit sie notwendig mit einer Distanzierung von der überkommenen Religion verbunden sein mußte, ist offen. Vielleicht ist die Tobiterzählung ein Plädoyer dafür, daß man auch als königlicher Beamter ein wahrer Israelit sein kann.

15. In der Tobiterzählung ist eine mehrschichtige soziale Situation vorausgesetzt. Dieser Sachverhalt stimmt mit dem Bild überein, das vom ptolemäischen Ägypten gezeichnet wird [11o], in dem die Juden respektable Bevölkerungsanteile stellten [111]. Auffallend ist, daß in Tob jede Anspielung an das Söldnertum fehlt.

16. In enger Verbindung damit steht eine weitere Beobachtung. Es sind nicht nur Spuren der Ausbreitung des Münzgeldes erkennbar, vielmehr ist das Münzwesen bestimmend geworden. Das läßt sich in Einklang bringen mit der Feststellung, daß schon in der ersten Hälfte des 3. Jh.v.Chr. im Ptolemäerreich das gemünzte Geld den traditionellen Tauschhandel verdrängt [112] und damit das gesamte Leben bestimmt. Auf Abgaben irgendwelcher Art ist in der Tobit-Grunderzählung nirgends angespielt.

17. Das Gewicht der allgemeingültigen Normierung sozialer Beziehungen, wie sie durch die Einführung des Münzsystems gegeben ist, prägt sich vielfach aus. So hat es auch ein Ansteigen schriftlicher Verträge und Dokumente zur Folge. Das ist besonders im Ägypten der hellenistischen Epoche bezeugt [113]. Die Tobiterzählung scheint diesen Sachverhalt widerzuspiegeln in dem zweimaligen Hinweis auf schriftliche Verträge (s. 5,3; 7,14; vgl. 5,17a) wie auch im Gebrauch des in LXX sehr seltenen Nomens συγγραφη.

18. Eine wichtige Rolle in der Beziehung zwischen dem ptolemäischen Ägypten und Palästina hat seit der Mitte des 3. Jh.v.Chr. die Familie der Tobiaden gespielt. Diese Familie stammt aus der Ammanitis östlich des Jordan und konnte schon in der zweiten Hälfte des 3. Jh. die Generalsteuerpacht über Palästina erwerben. Was sie auszeichnete, waren Geschäftstüchtigkeit, politische Taktik und eine sehr laxe Religionsauffassung, wodurch sie bis weit in das 2. Jh.v.Chr hinein mit den Zentren der Macht in Verbindung standen [114].
Verblüffend ist immerhin die Namensähnlichkeit zu den Hauptpersonen des Tobitbuches. Ob es eine Anspielung auf das Verhalten dieser Familie bietet [115], der eine positive Identifikationsfigur, die aus innerer Überzeugung eine Synthese zwischen der Treue zur überlieferten Religion und dem Engagement in der neuen Umwelt versucht, ohne den Profit an die erste Stel-

---

1o7 Vgl. HENGEL, Juden 121.

1o8 Vgl. HENGEL, Juden 116-126.

1o9 Vgl. MÜLLER, Septuaginta 133ff.192.2o8.

11o Zu Konkretionen s. HENGEL, Juden 116-126.

111 Vgl. MÜLLER, Septuaginta 195-197.

112 So: HENGEL, Juden 4o.

113 S. DE VAUX, Lebensordnungen I, 271; vgl. Anm. 112.2oo in Kap. I.

114 Vgl. dazu: HENGEL, Judentum 1o6.488ff u.ö.

le zu setzen, entgegengesetzt ist, muß offenbleiben, wenngleich es denkbar ist; möglicherweise liegt eher im Buch Kohelet eine Reflexion auf solche Haltung wie die der Tobiaden vor.

19. In Tob 2,1o fällt gerade der Plural πρὸς ἰατρούς auf. In Alexandrien gab es ein ausgedehntes medizinisches Versorgungssystem mit verschiedensten Fachärzten, das sich auf eine intensive medizinische Forschung stützen konnte [116]. Eine vergleichbare Notiz gibt es sonst in der LXX nicht, so daß als Hintergrund schon die alexandrinische Situation angenommen werden könnte, zumal Israel erst in hellenistischer Zeit mit der eigentlichen Medizin in Berührung gekommen ist. Auffällig ist außerdem das Wissen um die natürlichen Heilsubstanzen des Fisches, das bewußt eingesetzt wird, sowie das Zugeständnis an gewisse Formen des Exorzismus, die erst in später Zeit in biblischen Schriften und im Judentum auftauchen.

2o. Sowohl in Mesopotamien als auch in Ägypten dienen die Fische zur Speise (s. Tob 6,5) und zur Herstellung von Medikamenten (vgl. Tob 8,2; 11, 4.11f) [117]. Bemerkenswert ist jedoch, daß im ägyptischen Totenglauben Fische als Beschützer der Toten und als Garanten der Wiederbelebung gelten. Ein wichtiger Zug im Bild des Fisches ist weiter, daß man die Verwandlung eines Toten in einen Fisch glaubte, so daß er im Fisch weiterlebt und damit seine ewige Wiederbelebung gesichert war [118]. Dieser Hintergrund könnte neues Licht auf das Fischmotiv in Tob werfen und die Transposition des zugrundeliegenden Märchens von der Braut des Unholdes deutlicher erklären. Und zwar könnte der Fischfang des Tobias (6,3) mit göttlicher Hilfe auf dem ägyptischen Hintergrund als Abwehr der Gefahr zugleich die Verlängerung des Lebens bzw. die Wiederbelebung symbolisieren, für ihn selbst und für die, denen die Organe des Fisches als Heilmittel zukommen, besonders Tobit, durch dessen gute Tat die Reise ja erst in Bewegung kommt. Das Essen des Fisches könnte die Übertragung von Lebenskräften bedeuten. Zwar wären damit in der Spätzeit auftretende Speiseverbote durchbrochen, aber das Mahl könnte gerade durch die Anwesenheit des Engels fast rituellen Charakter annehmen. Freilich sind in der Tobiterzählung die mythisch-magischen Elemente durch die jeweilige Anweisung des Engels ganz zurückgedrängt. Träfe die Einarbeitung dieses Motivs zu, dann wäre der Tote des Märchens in der Tobiterzählung in drei verschiedene Rollen aufgespalten: in den Toten, in den Engel und auch noch hintergründig in den Fisch, der ein zusätzlicher Helfer wird, jedoch ohne erkennbare Verbindung zu dem Toten. Diese Motivaufnahme bzw. -anlehnung läßt sich wohl letztlich nicht beweisen, bei aller denkbaren und interessanten Verwandtschaft. Im ägyptischen Kontext finden sich jedenfalls mindestens so viele Anklänge an das Fischmotiv wie in Mesopotamien. Die Gewichtung ist letztlich eine Frage der Gesamtinterpretation.

---

115 So: SIMPSON, Tobit 186.

116 Vgl. dazu: FRASER, Ptolemaic Alexandria I, 338-376; s. bes. auch: K. SEYBOLD - U. MÜLLER, Krankheit und Heilung, Stuttgart 1978, bes. 11-28.34f.77.88.

117 S. oben Anm. 146 in Kap. I.

118 S. I. GAMER-WALLERT, Fische und Fischkulte im Alten Ägypten, ÄG. Abh. 21, Wiesbaden 197o, vor allem 12o-137.131f.

2.3 *Hypothese zur Entstehung der Tobit-Grunderzählung*

Die dargestellten Indizien zusammen mit den Aporien anderer Thesen verdichten sich zu folgender Hypothese:
Die Tobit-Grunderzählung ist um die Mitte des 3. Jh.v.Chr. mit einer Neigung in die zweite Hälfte dieses Jh. entstanden. Es ist eine Friedenszeit, in der sich den jüdischen Bevölkerungsanteilen die Möglichkeit bietet, den Verlust der Heimat zu reflektieren und ihr Leben in der inzwischen vertraut gewordenen Umgebung zu gestalten, d.h. auch die sich bietenden Chancen zu nutzen. Als Entstehungsort kommt am ehesten die Residenz des ptolemäischen Königs, Alexandria in Unterägypten in Betracht. Adressat der Erzählung dürfte zunächst die jüdische Oberschicht in Alexandria sein, die einerseits noch ihrer religiösen und völkischen Tradition verhaftet ist, andererseits aber zugleich vor der Notwendigkeit steht, sich unter den gegebenen Bedingungen neu zu organisieren und dabei verschiedene, für sie wichtige Aspekte zu betonen, andere hingegen auszublenden. Als Ziel der Erzählung, das dann inhaltlich noch zu präzisieren ist, könnte folgender Leitsatz gelten: Auch in der Diaspora und sogar eingebunden in das neue Gesellschaftssystem etwa als königlicher Beamter kann man wahrer Israelit (vgl. z.B. 1,3; 2,1; 14,2.9) sein in der produktiven Rückbesinnung und -bindung an die eigene Tradition, das heißt vor allem die Tora. Davon hängt die Existenz Israels letztlich ab. Eine regelrechte Opposition zur neuen Umwelt läßt sich noch nicht erkennen. Die Orientierung an Jerusalem scheint nicht notwendig, weil die Situation dieser Stadt nicht hoffnungsvoll ist. Aus diesem Grunde könnte auch der Rahmen der nordisraelitischen Diaspora gewählt sein. Er könnte neben der implizit dokumentierten Unabhängigkeit von Jerusalem, bei der man, wie die Geschichte des Nordreiches erweist, durchaus 'wahrer Israelit' sein kann, vor allem die Gefährlichkeit für die Substanz der jüdischen Existenz betonen [119], die eben auch für die Situation in Ägypten gilt. In dieser doppelten, räumlichen und zeitlichen Verfremdung des Rahmens könnte noch ein Drittes liegen, nämlich der nachdrückliche Hinweis auf die Fremdheit des jüdischen Volkes in dem fremden Land. Man möchte dort leben und arbeiten, aber die völlige Assimilationsbereitschaft fehlt. In dieser Linie könnte auch der Umzug des Tobias (14,12) als Element der Fremdheit gesehen werden. Die Kehrseite des-

---

119 Es ist nachhaltig von der αἰχμαλωσία die Rede (vgl. z.B. 1,2.3; 3,4.15). Vgl. besonders den Abschnitt 3.11 in Kap. I, dort Anm. 388.

sen ist das Selbstbewußtsein eines Judentums, das sich mit Hilfe traditioneller Strukturen letztlich überall aufzubauen sucht und als wichtigstes Element die Familie wählt. Daraus kann das Bewußtsein einer relativen Unabhängigkeit erwachsen, wie es sich in der Tobiterzählung auch darbietet.

Die Art der Darstellung ist insgesamt zurückhaltend und global, so daß die Erzählung nicht als Kryptogramm mit polemischen Spitzen gesehen werden darf, wenngleich Anklänge von dem gewählten Rahmen aus an die gegenwärtige Situation nicht ausgespart sind.
Diese Hypothese verbindet sich mit den Beobachtungen zum soziologischen Umfeld und ordnet sie einem erkennbaren Kontext zu. Damit ist eine feste Basis für die Erarbeitung des theologischen Programms gewonnen.

3. *Das theologische Programm der Tobiterzählung*

3.1 *Der Leitwortstil in der Darstellung des Menschen*

3.11 *Die Wege des Menschen*

Gerade Randstücke sind geeignet, dem Anliegen einer Erzählung hohe Aufmerksamkeit zu sichern. So ist auch das erste Wort im ersten Satz der Tobiterzählung nach der Namensnennung gleich von programmatischer Bedeutung. Zusammen mit verschiedenen Verben dieses Wortfeldes bildet das Nomen ἡ ὁδός ein Geflecht, das das Tobitbuch durchzieht. "Wege" scheinen die Voraussetzung für das Geschehen und das Ergebnis der Erzählung.
Der statistische Befund über das Vorkommen der einschlägigen Vokabeln, die zunächst lediglich auf den Menschen bezogen sind, stellt sich für die Grunderzählung folgendermaßen dar: Das Nomen ἡ ὁδός begegnet 8mal (1,3; 5,6.17 3mal-; 6,1; 1o,14; 11,5), davon 1mal im Plural (1,3), sonst jeweils singularisch. Zum Wortfeld gehört ferner das Nomen ἡ πορεία/ Reise in 7,9. Während für ὁδός das hebr. Nomen דרך Äquivalent ist, dürfte es für πορεία entsprechend der Gepflogenheit der LXX am ehesten הליכה sein. Eng verbunden mit den Nomina sind die Verben πορεύεσθαι mit 19maligem Vorkommen (1,3.14; 2,1o; 3,5; 5,3.4.5.6.8.9.17; 6,1.18; 8,2.1o; 1o,14; 11,1.4.6) und ὁδεύειν in 6,6, für die als Gegenwort das hebr. Verbum הלך fungiert, sowie die Komposita συμπορεύεσθαι, das 5mal begegnet (1,3; 5,3.9.12.17) und als Gegenwort ebenfalls הלך hat, und εὐοδοῦν (pass) in 5,17 mit dem entsprechenden Äquivalent von צלח. Zusätzlich wären zahlreiche Verben der Bewegung zu nennen, die die Erzählung in großräumigen Partien und auch in kleinen

Szenen in Bewegung halten. Diese Verben begegnen ca. 45mal: (vgl. z.B.: 2, 1.2.3.4.5.7.9; 3, 9.17; 5, 9.1o.14.16.17; 6, 2.6.15; 7, 1.6.14; 8, 1.3. 4.11.13; 1o, 8.9.1o.11; 11, 3.4.6.1o.15.16.17; 12, 1.2.15; 14, 11.12).

Auffällig ist das Spiel mit der Vieldeutigkeit und -schichtigkeit der Vokabeln "Weg" und "gehen". Somit treten mannigfache Erzählabschnitte über den Wortanklang miteinander in Beziehung. Beachtet man außerdem die Korrespondenz zu den Aussagen von Gott, dann legt sich nahe, das Nomen ἡ ὁδός mit seinem entsprechenden Wortfeld als LEITWORT zu qualifizieren.

Der Leitwortstil ist eine besondere stilistische Technik, die sich theologisch relevanter Vokabeln bedient, welche jeweils Akzente setzen und an strukturell signifikanten Stellen begegnen. Damit 'leiten' diese Vokabeln jeweils zu einem erkennbaren Hauptanliegen zurück und gestalten den Erzählstoff zu einem geordneten und beziehungsreichen Gesamtzusammenhang. Entscheidend ist jedoch die verbindende Funktion des Leitwortes. Und zwar stiftet es Beziehungen zwischen Szenen, die auf der Geschehensebene scheinbar zunächst wenig in Kontakt stehen, und verzahnt diese zu einem vielschichtigen Gesamtgeflecht, in dem die tieferen Handlungszusammenhänge reliefartig aufscheinen. Schaffen so die Leitwörter das Programm einer Erzählung, übernehmen sie mitunter zusätzlich noch neben literarisch-stilistischen Funktionen (wie Hervorrufen von Betroffenheit durch Ergänzungen, Spannungsbeziehungen, Kontrasten, Wortverbindungen, Abwechselungen usw. und Hinführen zum Radius und zur Tiefe einer Aussage) auch hermeneutische Funktionen, indem sie z.B. im Verweis auf die Knotenpunkte der Erzählung je nach ihrer Dichte auch zum Deutewort werden können [12o].
Diese Qualifizierung von 'Weg' als Leitwort läßt ein komplexes Bündel von Aussagen erwarten. Die Vieldeutigkeit des Begriffes 'Weg' läßt sich wohl am besten mit der Differenzierung in "Vordergrund" und "Hintergrund" erfas-

---

12o Zur Literatur s. vor allem: M. BUBER, Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs, in: Ders. - F. Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 211-238; DERS., Das Leitwort und der Formtypus der Rede, in: Dies., a.a.O., 262-275; W. DOMMERSHAUSEN, Leitwortstil in der Ruthrolle, in: Theologie im Wandel, München 1967, 394-4o7; RICHTER, Exegese 89; G. BRAULIK, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik - erhoben aus Deuteronomium 4,1-4o, AnBb 68, Rom 1978, 88-1oo.

sen [121]. Die konkrete Differenzierung ist nicht immer leicht. Der 'vordergründigen' Verwendung sind die Stellen mit dem Nomen ὁδός zuzuordnen, die von der konkreten Wegstrecke bzw. der Reiseroute oder der Reise insgesamt sprechen. Dazu gehören 5,6, wo von der 'Reiseroute' gesprochen wird, die Rafael kennt, 5,17, wo es zweimal um die Vorbereitung zur 'Reise' geht, 6,1 sowie 11,5, wo jeweils der Weg bzw. die begehbare Straße bezeichnet sein dürfte. Dieser Gruppe gehört auch das Nomen πορεία an (7,9). Schwieriger zu entscheiden ist es schon in 5,17b und 1o,14. Hier ist ὁδός Objekt zu einem Tun Gottes, so daß erst durch die göttliche Begleitung und das Mittun eines anderen der Weg erfolgreich und gelungen wird. Auch wenn der Engel Gottes den menschlichen 'Gang' beschützt und leitet, ist das gleiche Phänomen gegeben: Vorder- und hintergründiger Sinn sind hier ineinanderverschränkt. Der "Weg" ist ein bestimmter Abschnitt des Lebensweges, der zwar erst auf Gottes helfendes Eingreifen hin gelingt, zu dem jedoch der Mensch seine Entschiedenheit bekunden muß. Hier spielt also der figurative Gebrauch von 'Weg' für 'Lebensweg' und 'Lebenswandel' schon stark herein. Vollends im hintergründigen Sinn zu interpretieren ist 1,3. Die pluralische Form dürfte die Gesamtheit des menschlichen Verhaltens dieser einen Person bezeichnen, und zwar sowohl den Lebensweg im Sinne der Einheit der Biographie als auch den Lebenswandel im Sinne der verantwortlichen Haltung, die im Doppelsinn von Tun und Ergehen eine sittliche einwandfreie Qualität hat [122]. Diese Aussage zeigt, daß die vergangenen und die folgenden einzelnen Wegabschnitte hier bereits in eine umfassende Sicht integriert sind.

---

121 Zur Literatur vor allem: W. MICHAELIS, Art. ὁδός , ThWNT V, 1954, 47-6o; F. NÖTSCHER, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran, BBB 15, Bonn 1958; G. SAUER, Art. דרך , THAT I,[2]1975, 456-46o; BERGMAN/HALDAR/RINGGREN/KOCH, Art. דרך 288-312. Vor allem BERGMAN und KOCH plädieren für diese Differenzierung gegenüber der älteren von 'wörtlichem' und 'übertragenem' Gebrauch. Selbst die 'hintergründige' Verwendungsweise zeigt noch einmal eine eigene Komplexität. Sie läßt sich am besten auf dem Hintergrund der spezifisch hebräischen Auffassung von einer schicksalwirkenden Tatsphäre verstehen, wonach die Taten eines Menschen gleichsam ihn als unsichtbare Sphäre umhüllen, bis sie sich in ein entsprechendes Ergehen umsetzt und dann auf den Täter zurückschlägt. S. dazu: K. KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, in: DERS. (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des A.T., WdF 125, Darmstadt 1972, z.B. 164.
Vgl. auch: H.H. SCHMID, Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 1o1, Berlin 1966, z.B. 146-148.163f.

122 S. KOCH, Art. דרך 295; NÖTSCHER, Gotteswege 6of.

Das Nomen ὁδός ist also von seiner eigenen theologischen Struktur so angelegt, daß es verschiedene Wege zusammenbinden und zugleich deren gemeinsamen Bezugspunkt aufweisen kann. Deswegen ist es als Leitwort hervorragend geeignet und erweist seine integrative Kraft auch in der Tobiterzählung. In Tob 1,3 ist es Signalwort und zieht als Auftakt der Erzählung die Aufmerksamkeit auf sich. Das Spiel mit der Vieldeutigkeit des Begriffs läßt alle weiteren 'Gänge' der Biographie, in denen Tobit oder die Menschen in Beziehung zu ihm in Bewegung sind, Gewicht bekommen für das gesamte Ergehen der betreffenden Personen. Denn das Verhalten in und auf den jeweiligen Abschnitten des 'Weges' gibt die entsprechende Haltung zu erkennen. Zugleich bestimmt es das Ergehen mit, an dem freilich Gott in einem komplexen Zusammenspiel mitwirkt [123].
Das Verbum πορεύεσθαι und die verschiedenen Synonyma haben Anteil an der Vieldeutigkeit dieses Leitwortes und verdeutlichen zugleich seine aufgezeigte innere Struktur. Die Verben verweisen nachdrücklich darauf, daß der 'Weg' gegangen werden muß, soll er in ein gutes Ergehen einmünden.

Die Wegthematik im Tobitbuch gibt die Basis für die Suche nach einer Antwort ab, welcher Weg in der spezifischen Situation des Verfassers und seiner Lesergemeinde zu gehen ist und wie dieser Weg gelingen kann. Auf den verschiedenen Wegen als dem Grundgerüst der Erzählung wird die Antwort nicht nur vorbereitet, sondern er-fahren und er-lebt.
Resümierend läßt sich das Leitwort 'Weg' in dreifacher Funktion beobachten:

1. Es ist einmal ein stilistisches Mittel, um die Erzählung zu einer organischen Einheit zu verbinden. Bereits die traditionsgeschichtliche Untersuchung hat gezeigt, wie Wege verschiedenster Herkunft sinnvoll hintereinandergeordnet werden und einen zusammenhängenden Rahmen ohne konkurrierende Elemente ergeben. Dabei scheint der Vf. auch hier bewußt auf eine planvolle literarische Komposition bedacht gewesen zu sein, Denn in der Rahmenerzählung stehen sich die Reise des Tobit nach Rages (1,14) sowie der Umzug des Tobias nach Ekbatana (14,12) als summarisch berichtete Wege gegenüber und rahmen so die ausführlich geschilderte Reise des Tobias von Ninive nach Ekbatana mit der Rückkehr nach dem ereignisreichen Aufenthalt im Hause des Raguel.

2. Darüberhinaus spiegelt die Wegthematik jedoch auch die Mobilität in der neuen Situation und die Gefährdetheit und Fremdheit der Israeliten im frem-

123 S. dazu unten den Abschnitt 3.21 in diesem Kap.

den Land wider. Darin bekommt sie schon theologische Qualität, insofern die Frage nach dem richtigen Weg anklingt, verbunden mit dem Anspruch an den Menschen, sich von dem Weg einfordern zu lassen und die Kräfte auf ihn zu konzentrieren. Der menschliche Weg ist ohne den dazugehörigen Tat-Ergehens-Zusammenhang nicht zu denken, und an dieser Stelle wird die Frage nach der Einweisung in diesen Weg, nach der Tora und ihrer gehorsamen Anerkenntnis in der rechten Lebenspraxis von gehöriger Bedeutung. Und zwar erschließt die Tora als Weisung Jahwes (s. 14,9) erst den Weg des Menschen, sie ist wie ein leuchtender Wegweiser. Richtet sich der Mensch nach der Tora aus und lenkt seine Schritte in diese gewiesene Richtung, dann wird sein Weg heilvoll sein. Darin ist der Gedanke eingeschlossen,daß der Mensch die Tora braucht und jede Eigenmächtigkeit ihn blind macht für den rechten Weg. Läßt er sich jedoch von der Tora orientieren, wird ihm Leben zuteil [124]. In diesen Zusammenhang gehört auch das Verbum εὐοδοῦν, das auf den Anteil des Menschen verweist. Denn sein 'Weg' erfordert ein positives Engagement, auch wenn er unbekannt und voller Gefahren erscheint, wie das Buch anschaulich durch die Verwendung des Märchenstoffes schildert. Dieses positive Engagement entgegen der naheliegenden Verlockung, nicht dem heilvollen Weg zu folgen, führt zum Erfolg. Der Name des 'Weges' bzw. dessen Konkretion als Impuls für den Menschen ist noch zu benennen und zu entfalten. So leuchtet die Wegthematik die Existenz des Menschen nach seinen heilvollen Möglichkeiten aus und geht dabei an den konkreten Handlungen entlang.

3. Das Stichwort 'Ergehen' bzw. Erfolg bringt schon Jahwes Hilfe auf dem Weg ins Spiel. Wer sich auf den Weg begibt, der bleibt nicht allein, sondern erhält hilfreiche Begleitung. Das ist eine entscheidende Aussage des Tobitbuches. Sie wird exemplifiziert in der Gestalt des Rafael. Gerade das Verbum συμπορεύεσθαι (vgl. zu 5,3-17) zeigt auf, daß Jahwes Hilfe an und in den

---

124 Gerade in den Pss und in Spr ist der Zusammenhang von Weg und Tora häufig betont und deutlich herausgestellt, wenngleich je anders akzentuiert. Letztlich kann der Weg zum Synonym für die Tora werden. Vgl. dazu z.B. Ps 1,1.6; 25,4.9f; 27,11; 37,34; 49,14; 119,2f.35ff; 128,1; 146,9 (vgl. zu diesem Ps schon Anm. 39 zu Tob 2,1o!); Spr 4,1of; 6,2o-23; 7,1-5; 28,6-1o; vgl. auch Jer 6,16. Zur Literatur s. vor allem: KOCH, Art. דרך 3o3-31o; H.J. KRAUS, Theologie der Psalmen, BK XV/3, Neukirchen 1979, z.B. 2o2ff; 39ff; A. DEISSLER, Ps 119(118) und seine Theologie. - Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament, München 1955, z.B. 85; S. AALEN, Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1951, z.B. 69; A. KUSCHKE, Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament, StTh 5 (1952) 1o6-118. Der Weggedanke in diesem Kontext findet weitere Erwähnung in den Bearbeitungsschichten, vgl. z.B. Tob 4,6.19.

Gefährdungen des Weges garantiert ist. Im Gehen des Weges entbirgt sich schließlich der Sinn für den, der unterwegs ist. Er äußert sich im Lobpreis Jahwes.

3.12 *Solidarisches Handeln*

Ein auffälliges Wortfeld begegnet in der gesamten Tobiterzählung mit dem Grundwort ἔλεος und seinen Derivaten. Zwar sind damit weithin Aussagen von Gott gemacht [125], wenn es aber um den Anteil des Menschen geht, wird die Wortverbindung ἐλεημοσύνας ποιεῖν (1,3; 14,2) oder das Kompositum φιλελεήμων (14,9) gebraucht. Bei der Charakterisierung des menschlichen Tuns ist als Hintergrund die Frage nach dem 'Namen' des Weges zu sehen.

Die Wortverbindung ἐλεημοσύνας ποιεῖν (1,3; 14,2) hat jeweils dieselbe Person zum Subjekt, und zwar die Hauptperson der ganzen Erzählung, Tobit. Bemerkenswert ist der Plural des Nomens, das ohne Artikel steht, jedoch noch einmal mit dem Adjektiv πολλάς verbunden wird. Markant ist ebenfalls die gleichbleibende Verbindung mit dem Verbum ποιεῖν , wobei dessen Tempus (gnomischer Aorist in 1,3 und iteratives Imperfekt in 14,2) die ständige Geltung der hier getroffenen Aussage unterstreichen soll. Als Objekt erscheinen nur einmal die 'Brüder', die mit Tobit zusammen in das Land der Assyrer nach Ninive gegangen sind (1,3).
Überrascht zunächst die Besprechung der nur zweimal vorkommenden Wortverbindung, so wird doch die Aufmerksamkeit angeregt werden durch einen Blick auf ihre Stellung und entsprechend den Stellenwert bzw. das Gewicht der Szenen. Einmal gehört die Rede von der Praxis der ἐλεημοσύναι Tobits zum Auftakt der Erzählung (1,3) und bildet das erste Element des ersten Abschnitts vom ersten Teil der Rahmenerzählung. An vergleichbarer Stelle steht die zweite Aussage. Der markante Einschnitt in 14,2 bedeutet eine Pause, die in der nachfolgenden Charakterisierung Tobits auf den Anfang (1,3) zurückgreifen läßt. Hier handelt es sich um den ersten Abschnitt der ersten Hälfte des zweiten Teils der Rahmenerzählung. Doch reicht diese jeweils hervorgehobene Stellung noch nicht zur Bestimmung des Gewichts dieser Aussage aus. Die Verse 1,3 und 14,2 sind durch einen übergreifenden Chiasmus verbunden [126], in den die zweigliedrige Weisung 14,9a noch einbezogen ist, so daß

125 S. dazu unten den Abschnitt 3.22.

126 S. dazu oben den Abschnitt 1.81 in Kap. I.

das Adjektiv φιλελεήμων (14,9) einen festen Bezugsrahmen erhält. Durch diese stilistische Figur ist die gesamte Erzählung zusammengehalten. Beachtet man, daß die Weisung 14,9 als Bündelung von Lebenswissen im Testament des Tobit steht, kommt ihr der gleiche Charakter einer Zusammenfassung zu, wie den umgreifenden Charakteristiken Tobits in 1,3; 14,2. Damit aber stellen sich die Wortverbindungen ἐλεημοσύνας ποιεῖν / φιλελεήμων γίνεσθαι als Begriffe vor, die einmal einen Akteur fest im Blick behalten und auf ihn um der Eindeutigkeit willen hinlenken wollen, die darin aber auch etwas beschreiben, was zwar in konkreten Situationen greifbar geschieht, jedoch zugleich auch wieder über die Einzelaktionen hinausgeht und eine Grundhaltung anvisiert. Beachtet man zusätzlich die Korrespondenz zu den Aussagen von Gott (s. 3,2), ist eine tragfähige Basis gegeben, die Wortverbindung ἐλεημοσύνας ποιεῖν als ein weiteres LEITWORT der Tobiterzählung zu verstehen. Seine Entdeckung läßt erwarten, daß alle Tätigkeiten der Hauptperson Tobit und der von ihm geprägten Menschen im Licht seiner Charakteristik zu sehen sind und immer sowohl einen Fingerzeig auf das Programm geben als auch das Verwobensein der Einzelabschnitte zu einem geschlossenen Muster aufzeigen.

So sind zunächst der Bedeutungsumfang und die Konturen dieses Leitwortes zu umschreiben. Die unterschiedlichen Konkretionen der Praxis der ἐλεημοσύναι sind bestimmten Geltungsbereichen, die durch das Verwandtschaftssystem vorgegeben sind [127], zugeordnet. Dieses Verhältnis ließe sich schematisch in konzentrischen Kreisen darstellen. Der erste Geltungsbereich ist die F a m i l i e . Innerhalb ihrer Grenzen gewinnen drei Haltungen bzw. Tätigkeiten an Bedeutung: Gehorsam und Rücksicht der Kinder gegenüber den Eltern (vgl. 2,2f; 3,1o; 5,3-17; 6,15a; 6,16a; 1o,8; 14,9b.11b.12a.13) [128], wobei dem auf seiten der Eltern die Weitergabe von Lebenswissen korrespondiert (vgl. 6,16a; 14,9; s. auch 2,2). Hinzu kommt die Gestaltung eines Festes zur Rückkehr des Vaters (2,1) [129] wie die Ausrichtung einer Hochzeit für die Tochter (8,19). Schließlich gewinnt die Bestattung der Eltern hier höchste Bedeutung (14,9ff) [13o]. Die Praxis der ἐλεημοσύναι ist hier auf alle Familienmitglieder verteilt. Eltern und Kinder sind auf je ihre Weise eingefordert.

127 S. dazu oben den Abschnitt 1.1 in diesem Kap.

128 S. dazu oben Anm. 358 zu Tob 14,9b in Kap. I, Abschnitt 1.81.

129 S. dazu Anm. 32 zu Tob 2,1 mit den entsprechenden Implikationen in Kap. I, Abschnitt 1.21.

13o Vgl. dazu Anm. 357 zu Tob 14,9b in Kap. I, Abschnitt 1.81.

Der zweite Geltungsbereich ist das V a t e r h a u s . Ihm sind zwei markante Forderungen zugeordnet: die Endogamie (s. 1,9; 6,12.16; 7,1o.12.13) sowie das Begräbnis toter Verwandter (vgl. 2,3-7; 8,1o-18). Sie werden nachhaltig betont, da sie zugleich auch die Auslöser von Not sind. Dabei ist eine Schwankung zwischen einer Rechtssatzung bzw. -verpflichtung und spontanem Erweis festzustellen. Betroffen von diesen Forderungen sind letztlich alle Mitglieder eines Vaterhauses.
Der dritte Geltungsbereich ist der Clan bzw. der Stamm. Was hier an Beziehungen erscheint, ist weithin normiert und objektiv geregelt. Sie dürften sich von geschäftlichen Abmachungen nur wenig unterscheiden. Offenbar werden aber Stammesangehörige als Vertrauenspersonen bevorzugt. So ist von der Gelddeponierung, die durch einen Schuldbrief bestätigt ist (s. 1,14; 5,3) und von einer bezahlten Reisebegleitung die Rede (5,6ff; 12,1-5). Die Einhaltung der Abmachungen dürfte der Praxis der ἐλεημοσύναι zuzuordnen sein.

Wieder anders stellt sich der vierte Geltungsbereich der Praxis der ἐλεημοσύναι dar, das Volk bzw. der Stamm. Da gibt es einmal den konkreten Erweis in der Bereitschaft, Arme an den Tisch zu laden (2,2) und zum anderen den allgemeinen Erweis (1,3; vgl. 14,2.9), der offen ist für weitere Konkretionen und zu solchen wohl auch ermuntern will. Daß in diesem Feld die Konkretionen verblassen, verweist auf die Verlagerung des Interesses allein in die Aufmerksamkeit und Spontaneitätdes Einzelnen. Hier liegt dann auch nicht mehr das Hauptinteresse der Erzählung. Es konzentriert sich vor allem in den ersten beiden Geltungsbereichen, der Familie und dem Vaterhaus, d.h. aber, daß sich diese Praxis relativ zum Grad der Verwandtschaft verhält, freilich innerhalb des Volkes Israel nie an den Nullpunkt gerät.

Aufgrund der Beobachtungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund und zum soziologischen Umfeld aus der Tobiterzählung selbst läßt sich somit sagen, daß die vorläufig so umrissene Praxis der ἐλεημοσύναι sich notwendig an die Familie und das Vaterhaus wenden muß. Denn es geht unter den erschwerten Bedingungen primär um die innere und äußere Stabilisierung der Familie, des schon zerstreuten Vaterhauses und damit letztlich des Volkes Israel, das in den Diasporafamilien um sein Überleben kämpft. So hilft die hier vorgestellte Praxis der ἐλεημοσύναι bei aller Offenheit für die neue Situation, das eigene Erbe nicht preiszugeben, vielmehr es immer neu zu erwecken. Wer sich also auf diese Praxis einläßt, gewinnt damit das <u>Kennzeichen des wahren Israeliten</u> (s. 1,1-2) und schafft die Grundlage des Lebens für Israel überhaupt. Das läßt sich an den besonderen Nuancierungen des Begrif-

fes aufweisen:

1. Die Praxis der ἐλεημοσύναι ist im Verständnis des Tobitbuches eine durch und durch positive Verhaltensweise. Sie gehört in das menschliche Miteinander und hat, da sie im Tun von Gutem besteht, mit dem Leben von Menschen zu tun. Dieser Aspekt wird im Verlauf der Erzählung an Tobias, Sara und Tobit fast kraß demonstriert. Dieses Leben ist aber wesentlich bestimmt eben als menschliches Miteinander, das sich nach dem obigen Muster näher bestimmen läßt. In der Tobiterzählung gilt es zwischen Kindern und Eltern, zwischen Verwandten eines Vaterhauses, zwischen Partnern aus demselben Clan bzw. Stamm und z.B. zwischen Gastgeber und Gast. Ziel ist jeweils die Gemeinschaft und ihre Erfüllung mit Leben, bzw. die Bereitschaft, Bindungen einzugehen und ihnen mit der verfügbaren Kraft treu zu bleiben.

2. Die Konstruktion des Nomens mit dem Verbum ποιεῖν bezeugt den Tatcharakter dieser Haltung. Sie zeichnet sich durch Konkretheit aus und wirkt sich aus in greifbaren 'Äußerungen', übersteigt aber zugleich die einzelne Tat, wie das pluralische Nomen anzeigt. Der spezifische Gebrauch des Tempus beim Verb in Tob impliziert zudem, daß es in der Praxis der ἐλεημοσύναι nicht um eine einmalige Tat, sondern um eine andauernde Haltung mit hoher Risikobereitschaft geht, die sich je neu in konkreten Erweisen manifestiert. So ist bei dieser Haltung immer auch schon das Moment der Treue einbeschlossen.

3. Die Betrachtung der Konkretionen zeigt die Praxis der ἐλεημοσύναι so, daß sie von ihrer Anlage her nie nur einseitig erfolgt. Wenn auch eine unmittelbare Gegenleistung in vielen Fällen ausgeschlossen ist, so ist doch die Verankerung dieser Praxis in der Familie bzw. im Vaterhaus bzw. im Volk Israel eine Verheißung auf entsprechende Behandlung in vergleichbarer Situation. Ein Ausgleich bzw. eine Kompensation ist schließlich auch in dem jeweils mitschwingenden Tun-Ergehen-Zusammenhang enthalten.

4. Die Präzisierung ist zudem eingespannt in eine Poligkeit, die in den Konkretionen der ἐλεημοσύναι deutlich wird. Einerseits - wie in der Frage der Endogamie - neigt die Praxis offenbar eher einem Rechtsverhältnis zu, das herzustellen für den einzelnen Pflicht ist (vgl. 6,16; 7,12f). Wird dieses Recht-Pflicht-Verhältnis an das persönliche Wollen adaptiert, wie im Fall der Liebe des Tobias, steht als Ergebnis eine rechtmäßige und gottgewollte Liebe zu Sara [131]. Hier ist noch weiter nach der Rolle des Willens Gottes

131 S. dazu Anm. 168 zu Tob 6,19; Anm. 192 zu Tob 7,12; Anm. 221 zu Tob 8,7 in Kap. I dieses Teils II.

zu fragen [132]. Demgegenüber gibt es jedoch auch den spontanen Erweis der ἐλεημοσύναι wie etwa in 2,3-7*, wo Tobit im Unglück seines Verwandten dessen Anspruch auf seine Hilfe erkennt und anerkennt, so daß ihm sein Tun eine regelrechte Verpflichtung wird. Von beiden Polen aus bewegt sich die Tendenz einer Mitte zu, je von verschiedenem Ansatz aus. Die Spannung bzw. Stufung ist denkbar in einer bereits bestehenden Gemeinschaft, in der das Miteinander auf Bewährung angelegt ist. Die aufgezeigte Spannung verbietet in jedem Fall eine einseitige Zuordnung.

Bei der schon mehrfach angesprochenen bewußten Traditionsverhaftung des Autors der Tobiterzählung kann die Frage nach der Bedeutung des Leitwortes ἐλεημοσύνας ποιεῖν über die tatsächliche Verwendung hinaus nur im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft des Begriffes aus der biblischen Tradition beantwortet werden. Zunächst besagt die Auskunft der LXX, daß das Nomen ἐλεημοσύνη drei erkennbare Äquivalente in den atl. Schriften hat: das Nomen חסד 8mal (5mal sg; 3mal pl); den Stamm צדק 12mal (9mal sg; 3mal pl) sowie das Nomen אמת 1mal (sg). Das Ergebnis läßt sich jedoch nicht aufgrund von Mehrheitsverhältnissen finden. Es ist vielmehr mit einer gewissen Bedeutungsbreite zu rechnen, die sich erst durch die semantische Analyse präzisieren läßt.

Die aber verweist überraschend klar an das Nomen חסד als hebr. Äquivalent für ἐλεημοσύνη, sofern damit eine menschliche Haltung angesprochen ist [133]. Verblüffende Übereinstimmungen in den Punkten der Ausrichtung auf das menschliche Miteinander bzw. die Gemeinschaft [134], des Tatcharakters [135] und der Gegenseitigkeit [136] sind zu nennen. Ebenso deutlich ist, daß חסד nicht in den Bereich der Rechtsterminologie gehört und ihm nicht primär rechtliche Vorstellungen zugrundeliegen [137]. Vielmehr bezeichnet das Nomen die Be-

---

132 S. dazu weiter unten zum Stichwort 'Gottesfurcht' und ἀλήθεια.

133 S. dazu: STOEBE, Art. חסד 600-621; W. ZIMMERLI, Art. חסד, ThWNT IX, 1973, 372-377; ZOBEL, Art. חסד 48-71.

134 Vgl. z.B. STOEBE, Art. חסד 604; ZOBEL, Art. חסד 51; ZIMMERLI, Art. חסד 372.

135 Vgl. z.B. STOEBE, Art. חסד 605f; ZOBEL, Art. חסד 53.56.

136 Vgl. z.B. STOEBE, Art. חסד 602; ZOBEL, Art. חסד 52f.

137 Vgl. ZIMMERLI, Art. חסד 372; ZOBEL, Art. חסד 59.

währung einer Gemeinschaftsbeziehung, die überwiegend ein verwandtschaftliches Verhältnis einschließt. Der pluralische Gebrauch verweist in die nachexilische Zeit (vgl. vor allem 2 Chr 32,32; 35,26; Neh 13,14) [138]. Die Verbindung von חסד mit dem Verbum עשה als dem Gegenwort zu ποιεῖν ist häufig belegt und erscheint geradezu typisch [139]. Darin liegen jeweils eindeutige Parallelen zu der Wortverbindung ἐλεημοσύνας ποιεῖν . Aber auch inhaltliche Parallelen, die den Konkretionen in der Tobiterzählung gleichen, können aufgezeigt werden. Daß Rebekka dem Isaak zur Frau gegeben wird und damit die Endogamie eingehalten wird, ist חסד genannt (Gen 24,49). Das Begräbnis des Josef in der Grabstätte seiner Väter und nicht in Ägypten (Gen 47,29) wie das Begräbnis des Saul durch die Bewohner von Jabesch (2 Sam 2,5) sind Erweise von חסד , ebenso wie die Einladung des Gastgebers an den Gast (s. Gen 19,19; vgl. Ijob 31,31f).

Nach der gerafften Beschreibung der Herkunft des für die Tobiterzählung entscheidenden Leitwortes kann als nächster Schritt die Frage nach der Bedeutung der Wortverbindung ἐλεημοσύνας ποιεῖν angegangen werden. Vielfältige Aspekte in einer Auseinandersetzung zur Bestimmung des Nomens חסד können dabei übergangen werden [14o]. Am ehesten führt vielleicht die Beschreibung konkreter Vorgänge weiter. So läßt sich aus der Kundschaftergeschichte in Jos 2 erheben: חסד praktizieren, heißt zunächst 'gemeinsame Sache' machen! Dieser Bedeutungsgehalt entwickelt sich zu der Bestimmung: aus Verbundenheit dem anderen zu seinem Recht verhelfen. Deswegen wird das Nomen als "gemeinschaftsgemäßes Verhalten" umschrieben [141]. Wichtig ist jedoch, daß das emotionale Element nicht nur nicht unterschlagen, sondern ausdrücklich betont wird. Es gehört in die Basis des Begriffes hinein und läßt sich als Großherzigkeit und Bereitschaft zur Hilfe umschreiben [142]. Zwei Aspekte gehören somit notwendig in die Bedeutungsbeschreibung hinein: Gemeinschaftssinn lieben aus einem Sinn für Verantwortung und Gemeinschaft bzw. Gemeinsamkeit aufbauen aus der Bereitschaft zu dauernder Solidarität, oder: Verbundenheit lieben und stiften. Diese Aspekte werden in den Konkretionen der

---

138 S. dazu: STOEBE, Art. חסד 6o4.

139 S. STOEBE, Art. חסד 6o5; ZOBEL, Art. חסד 53.

14o Vgl. die in Anm. 133 angegebene Literatur im einzelnen.

141 So: ZOBEL, Art. חסד 59; vgl. ähnlich ZIMMERLI, Art. חסד 372.

142 So vor allem STOEBE, Art. חסד 611 . In einer weiteren Phase wird in LXX חסד teilweise schon mit χάρις wiedergegeben.

ἐλεημοσύναι in der Tobiterzählung deutlich. Sie schwingen dann jeweils mit in der Formel "s o l i d a r i s c h e s H a n d e l n", die auch als Übersetzung möglich ist. Damit ist ein Raum eröffnet, in dem Gesinnung und Tat in einer Vorgabe von Wohlwollen und Vertrauen sich verwirklichen können. An diesem solidarischen Handeln, auf das die ganze Tobiterzählung abzielt und das für eine weite Palette von Konkretionen offen ist, hängt die Existenz der Familie, des Vaterhauses und darin schließlich des Volkes Israel in der Diaspora. Es läßt sich am ehesten in der Familie als dem Kern der menschlichen Gemeinschaft lernen. Israel muß sich von der Basis her aufbauen. Bei diesem Prozeß ist jeder einzelne in seiner individuellen Existenz angefragt. Das Mittel dazu ist das solidarische Handeln, das freilich regelmäßig neu geweckt werden muß [143].

Der Septuagintabefund läßt aber noch nach der Möglichkeit einer Aufnahme des Stammes צדק in das Nomen ἐλεημοσύνη fragen. Zwei entscheidende Indizien sprechen zunächst gegen eine vorschnelle Identifikation. "ṣ d q ist nicht belegt, wo es um Blutsbande geht" [144]. In der Tobiterzählung jedoch geht es primär um Verwandtschaftsbeziehungen. Damit fehlt ferner dort das Verhältnis vom Mächtigen zum Abhängigen, das für den Begriff ṣ d q weithin bezeugt ist [145]. Damit ist auch das emotionale Moment in ṣ d q nicht vorhanden.

Ohne in diesem Zusammenhang eine spezifische semantische Untersuchung leisten zu können, sollen jedoch auch positive Indizien aufgewiesen werden, die für eine Verarbeitung von ṣ d q in ἐλεημοσύνη sprechen können. Das hebr. Nomen begegnet 15mal im Plural und ist in der Verbindung mit dem Verbum עשה nicht selten. Auch ist die Verbindung mit dem Nomen חסד belegt (s. z.B. Spr 21,21). Wichtig ist die Wegvorstellung, die in Tob 1,3 auf die Wortverbindung ἐλεημοσύνας ποιεῖν abfärbt und in Verbindung mit dem Stamm ṣ d q gängig erscheint [146]. Ein Hinweis aus der Tobiterzählung selbst ergibt sich jedoch in der Weisung in 14,9: γίνου φιλελεήμων καὶ δίκαιος ! In dem das Testament durchziehenden Chiasmus 14,2/14,9 korres-

---

143 Bisher am deutlichsten hat m.E. VETTER, Tobias 535f die Zielsetzung des Buches Tobit erfaßt. Freilich liegen dort andere Voraussetzungen und auch eine andere Begriffsbestimmung zugrunde. Er erkennt die ἐλεημοσύνη als Thema der Erzählung.

144 KOCH, Art. צדק 515.

145 KOCH, Art. צדק 512f.514.

146 So: KOCH, Art. צדק 521.

pondiert diese Weisung mit der Charakteristik Tobits und entspricht der Aussage ἐποίει ἐλεημοσύνας (14,2). Die Ausfaltung des Kernanliegens in der Weisung wirkt zurück und legt den Doppelaspekt des Leitwortes offen. Beachtet man die Stellung dieses Chiasmus im Gesamt der Erzählung, erhöht sich das Gewicht dieser Beobachtung. Parallel dazu steht eine weitere: Auch in der sonst unübersehbaren Korrespondenz der Aussagen von Tobit (1,3; 14,2) und Jahwe (3,2) läßt sich das Element des ṣ d q nicht verleugnen.

Aufgrund dieser Sachlage gehört m.E. der Begriff ṣ d q in die Klangfülle der Wortverbindung ἐλεημοσύνας ποιεῖν . Zwar ist als Äquivalent חסד dominant, aber nicht der einzige Basisbegriff. Ṣ d q schwingt zumindest mit und hat wohl vor allem da seinen Platz, wo es nicht mehr um unmittelbare verwandtschaftliche Bande geht. Dieser Zuwachs erweitert den für die Tobiterzählung entscheidenden Begriff und betont noch einmal nachhaltig den Einsatz für die konkrete Form der menschlichen Gesellschaft mit dem Ziel der Gemeinschaftsbildung. Ṣ d q als Element des Leitwortes könnte gerade betonen, daß es sich bei der Familie und dem Vaterhaus als den primären Geltungsbereichen des solidarischen Handelns über die Verwandtschaftsformen hinaus um die gesellschaftlich relevanten und tragenden Institutionen Israels in der Diaspora handelt [147]. Der Autor der Tobiterzählung hat mit seinem Leitwort zugleich eine kühne Neuschöpfung vollzogen!

Die Nomina חסד und צדקה sind häufig von dem Begriff אמת flankiert, der wohl dem griechischen Wort ἀλήθεια entspricht [148]. Diese Nähe ist auch in Tob 1,3; 3,5; 8,7 zu beobachten. אמת und das vergleichbare אמונה decken sich weithin, wenn sie im personhaften Sinn gebraucht werden. Sie bezeichnen die Zuverlässigkeit und Treue, die Verläßlichkeit des Handelns von Menschen [149]. Zwar kann das hebr. Nomen אמת zur Näherbestimmung eines anderen Nomen wie etwa חסד herangezogen werden und dies nach der Seite der Zuverlässigkeit hin modifizieren [15o], in Tob jedoch ist dieser Aspekt schon in dem Leitwort vom solidarischen Handeln selbst enthalten und entsprechend das griechische Nomen ἀλήθεια in Eigenständigkeit ver-

---

147 Vgl. dazu: KOCH, Art. צדק 515.

148 Vgl. Anm. 12 zu Tob 1,3 in Kap. I, Abschnitt 1.21.

149 Vgl. dazu: WILDBERGER, Art. אמן 196.2o2; JEPSEN, Art. אמן 333ff. 341-345.

15o S. z.B. ZIMMERLI, Art. חסד 373.

wendet. Das erweist vor allem Tob 3,5, wo das Nomen mit der präpositionalen Näherbestimmung ἐνώπιόν σου verbunden ist, aber auch die Syntax von 1,3, die eine deutliche Reihung von selbständigen Satzgliedern aufweist. Zur Bekräftigung der Selbständigkeit dient ebenfalls 8,7. Zur näheren Bestimmung des fraglichen Begriffes lassen sich noch drei wichtige Beobachtungen nennen: 1. Die Nachbarschaft zum hebr. Nomen חסד ist häufig belegt. Ἀλήθεια ist als selbständiges Wort aber dann die Verläßlichkeit der Gemeinschaftsbeziehung, wobei anklingen kann, daß ἀλήθεια als Inbegriff von festen Lebensregeln steht, nach denen sich der wahre Israelit richtet. Die Verbindung mit dem Leitwort 'Weg' drängt zu dieser Bedeutung hin. 2. Der übergreifende Chiasmus 1,3/14,2 bietet als Gegenwort zum Gehen auf den Wegen der ἀλήθεια (1,3) den Begriff der Gottesfurcht (14,2). Wenn mit ihm nicht so sehr das ausdrücklich religiöse Verhältnis zu Jahwe im engeren Sinne gemeint ist, sondern das rechte sittliche Verhalten, das sich in der Wahrung der von Gott gesetzten Ordnung bzw. der Befolgung seiner Gebote (vgl. 14,9) äußern muß [151], dann könnten die beiden äußeren Glieder des Chiasmus als Synonyme angesehen werden. Daß die inneren Glieder jeweils wortgleich wiederholt werden, zeigt deren vorrangige Betonung und enge Beziehung zum Korpus der Erzählung. Die Aussage des Chiasmus 1,3/14,2, an der der zweite Chiasmus 14,2/14,9 partizipiert, läßt sich dann so fassen: Im solidarischen Handeln realisiert sich die Gottesfurcht des Tobit und also auch implizit die Gotteserkenntnis im Sinne einer tätigen Anerkenntnis. Seine treu durchgehaltene Praxis ist praktizierte Religion. Dieses Verhältnis ist nicht so zu verstehen, als sei die Praxis der ἐλεημοσύναι ein Stück Anwendung dessen, was die Gottesfurcht umfaßt. Vielmehr ist das solidarische Handeln die Weise und der Ort in der Existenz des Diasporajuden, an dem ihm aufgehen kann, welche Ordnung der Welt zugrunde liegt und wie er den Urheber dieser Ordnung anerkennen muß. Die Stilfigur des Chiasmus könnte dann das Fazit auch so benennen: Das solidarische Handeln des Tobit und seine 'Gottesfurcht' bzw. sein Wandeln auf den Wegen der ἀλήθεια sind wie zwei Brennpunkte einer Ellipse zu sehen, so daß jede Konkretion des solidarischen Handelns zugleich Ausdruck der Gottesfurcht ist. Die Praxis des wahren Israeliten im Sinne der Tobiterzählung liegt dann auf dem Spannungsbogen der Ellipse, wo beide Brennpunkte auf irgendeine Weise zum Zuge kommen. 3. Die Verbindung von ἀλήθεια und ἐλεημοσύναι entspricht genau den Wesensaus-

151 Zum Begriff der Gottesfurcht s. oben zu 14,2 und Anm. 341; vgl. ferner: LOHFINK, Unsere großen Wörter 23o.

sagen Gottes (vgl. 1,3 mit 3,2). Die Aussage von Tobit korrespondiert fast wörtlich mit der von Jahwe [152]. Auch hier ist eine chiastische Anordnung zu erkennen. Die Tatsache des singularischen Gebrauchs von ἀλήθεια gegenüber dem pluralischen von ἐλεημοσύναι könnte darauf hinweisen, daß unter ἀλήθεια bzw. אמת die verläßliche Grundlage der 'kosmischen Ordnung' verstanden ist, die Jahwe verwirklicht und die zu verwirklichen der Mensch aufgerufen ist [153]. Daß dem solidarischen Handeln als der Verwirklichung dieser 'kosmischen Ordnung' das heilvolle Ergehen folgt, ist allein Jahwes Eingreifen zu verdanken.
Diese Zuordnung der zentralen, in den Chiasmen konzentrierten Begriffen spricht erneut einen Horizont an, der bereits erwähnt wurde [154]. Und zwar bildet die Weisung zum solidarischen Handeln, die eine hinter den Begriffen der ἀλήθεια (1,3), der Gottesfurcht (14,2) sowie der Tora (14,9) aufscheinende, gottgewollte Urordnung der Schöpfung in die Realität des Lebens und der Welt umzusetzen und einzubinden vermag, das Herzstück der weisheitlichen Belehrung, für die die Form des Testamentes gewählt ist. Damit wird aber die Praxis der ἐλεημοσύναι als Inbegriff der Tora in dieser spezifischen Situation des Tobitbuches mit der Weisheit gleichgesetzt (vgl. 14,9), wenngleich nur implizit und nicht in ausdrücklicher Formulierung. Die Fortsetzung der Erzählung zeigt noch einen weiteren Aspekt, der sich diesem gedanklichen System einfügt: Wird die Weisung als Inbegriff der Tora und der Weisheit als Lebensweg gewählt, wirkt ihre Befolgung zugleich 'Heil' (vgl. 14,9b.12-14), das der Tora als Heilsordnung eingestiftet ist. Sie ist Hilfe zur Lebensbewältigung im Sinne Jahwes [155]. Dieser Kontext verleiht dem Anliegen der Tobiterzählung zusätzliches Gewicht.

Somit zeigt der Begriff ἐλεημοσύνας ποιεῖν , der - durch seine auffallende Stellung, den begrifflichen Hintergrund, die verschiedenen gezielten Wortkombinationen sowie die prägnante stilistische Figur der Chiasmen in die Gesamterzählung nicht nur eingebettet, sondern ihr als Gerüst zugrundegelegt - diese überraschend vielfältigen und weitreichenden Perspektiven freigibt und von der individuellen jüdischen Existenz aus den Gesamthorizont Israel und sogar die kosmische Ordnung in den Blick nimmt, seine Eig-

---

152 Vgl. dazu Gen 24,27.49.

153 S. WILDBERGER, Art. אמן 2o6.

154 S. oben zu 14,9; vgl. besonders Anm. 351.

155 Zum Phänomen dieser Form der Weisheit s. bes. ZENGER, Die späte Weisheit 5o-56! Vgl. dort 51, Anm. 26, wo vom gemeinsamen Ursprung von Tora und Weisheit gesprochen wird, Sippenweisheit bzw. Familienethos

nung als Leitwort nicht nur in formalen, sondern auch in inhaltlichen Dimensionen. Mit ihm kann der Erzähler alle wichtigen Handlungen der Hauptakteure als Korpus der Erzählung in den übergreifenden Horizont einbinden und ihnen über die einzelne Tat hinausgehendes Gewicht verleihen! Daß die Erzählung ausschließlich positive Verhaltens- bw. Handlungsmuster anbietet, unterstreicht die Notwendigkeit einer eindeutigen Weisung in einer Situation der Orientierungssuche, für die sich dieses Leitwort anbietet.

Im Rückblick erscheint es als die Konkretion des zu gehenden Weges sehr genau eingepaßt in die Konturen des Begriffes 'Weg'. Beide Leitwörter kennzeichnet derselbe weisheitliche Hintergrund mit übereinstimmenden bzw. ergänzenden theologischen Vorstellungen und Strukturen.
Auffällig ist außerdem die Konvergenz der Ergebnisse und Hinweise einzelner Untersuchungsschritte. Literarische Analyse, Formkritik, Gattungskritik, Traditionskritik, Beobachtungen zum soziologischen Umfeld und zeitgeschichtlichen Hintergrund wie auch Elemente der semantischen Analyse schälen jeweils die Weisung zum solidarischen Handeln als Realisierung der ἀλήθεια bzw. 'Gottesfurcht' bzw. Tora auf dem Hintergrund der Wegvorstellung als Kern der Erzählung heraus. Diese Weisung richtet sich an Menschen, die durch Blutsverwandtschaft in ein Gemeinschaftsverhältnis eingebunden sind, näherhin in Familie und Vaterhaus. Die aber sind die entscheidenden Institutionen, um Israel in der Diaspora zu stützen oder sogar am Leben zu erhalten. In diesem Geflecht zeigt sich die fundamentale Bedeutung des solidarischen Handelns.

3.13 *Lobendes Danksagen*

Das Vorhaben, nach den beiden gewichtigen Leitwörtern "Weg" und "solidarisches Handeln" jetzt dem Verbum εὐλογεῖν einen vergleichbaren Platz einzuräumen, muß zunächst seine Berechtigung erweisen, da die sich hinter dem Verb verbergende Thematik offenbar ganz anders geartet ist und scheinbar einem Sonderbereich angehört. Zunächst läßt sich aber mit dem zahlreichen Vorkommen des Grundwortes (24mal) argumentieren, wobei zudem, wie bei den vorangegangenen Leitwörtern, sowohl Aussagen vom Menschen als auch von Gott gemacht werden. Der Wortstamm wird also auf beide bezogen und vermittelt so eine Korrespondenz zwischen Mensch und Gott. Der Vollzug des Lobpreises ist je-

---

treffen sich in neuer Weise in der Tobiterzählung und finden eine neue Gestalt mit erkennbarem Ziel. Vgl. ebenfalls: KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 4o-45.

doch auch bereits in dem Nomen ἀλήθεια und seinem hebr. Äquivalent angelegt. Geht es darin um die zu verwirklichende 'kosmische Ordnung', so gehört von dieser Mitte her wie selbstverständlich auch schon die vertikale Ausrichtung in diesen Begriff hinein, die sich in der direkten Beziehung zwischen Mensch und Gott ausprägt, dabei jedoch die horizontale Ausrichtung nicht vernachlässigt, vielmehr deren Stabilität verstärkt bzw. garantiert. Beide Ausrichtungen dürfen im Verständnis des Tobitbuches gar nicht voneinander getrennt werden. Wie das solidarische Handeln - so läßt sich in einem Vorgriff von der Basis ἀλήθεια her sagen - so ist auch das dankende Lobpreisen Gottes der Ort in der Existenz des Diasporajuden, an dem ihm eröffnet wird, wer Gott ist und wie im Horizont der von Gott selbst gestifteten Ordnung der Mensch ihm als der Mitte dieser Ordnung zu antworten hat.

Das Verbum εὐλογεῖν, sofern es auf den Menschen bezogen ist, begegnet 14mal. Jedoch läßt sich eine doppelte Verwendung feststellen: Zunächst begegnet es in der Situation des Alltags bei Begrüßungs- und Verabschiedungsszenen (so: 7,6; 1o,11; 11,17 mit κατευλογεῖν). Da ein Mensch Objekt zu diesem Tun des Menschen ist, wird man das Verbum im Sinne von "Begrüßen" und "Verabschieden" verstehen dürfen. Das hebr. Äquivalent ist ברך (pi)[156]. Anders sieht es in 7,13 aus, wo ein Brautsegen des Brautvaters gemeint ist. Die zweite Weise der Verwendung ist dadurch gekennzeichnet, daß Gott zum Objekt des Menschen wird. Dieses Tun des Menschen ist oft mit direkter Rede an Gott verbunden, geschieht in der Tobiterzählung jedoch immer im Zusammenhang mit besonderen Ereignissen (vgl. z.B. 3,11; 8,5.15 -3mal-; 1o,14; 11,14.16; 12,17.18.22). Dieser 11malige Gebrauch hat ebenfalls das hebr. Verbum ברך (pi) zum Gegenwort und bezeichnet - entsprechend der nachexilischen Verwendung - das lobende Danksagen [157]. In diesen Zusammenhang gehört auch das Nomen εὐλογία (8,15), das eben das menschliche Tun umschreibt und in der figura etymologica die Intensität der lobenden Danksagung, die die Schöpfung Gott schuldet, ausdrücken will.
Nicht unmittelbar zum Wortfeld gehörig, aber den Rahmen absteckend, sind weitere Vokabeln verwendet. Zur Einleitung der Bittgebete, die jeweils mit einer Doxologie beginnen, werden die Verben προσεύχεσθαι (3,1; 8,4) und δεῖσθαι (3,11) verwendet. Sie qualifizieren jeweils ausdrücklich bittendes

156 Vgl. dazu: KELLER/WEHMEIER, Art. ברך 358-361.

157 Vgl. KELLER/WEHMEIER, Art. ברך 361; J. SCHARBERT, Art. ברך ThWAT I, 1973, 8o8-841.824.

oder flehendes Beten. Als Äquivalente sind die Verben פלל (hitp) und חנן (hitp) anzusehen, die auch synonym gebraucht werden [158]. Die Rede von der προσευχή (3,16) als Gegenwort zu תפלה weist die Gebete von Tobit und Sara nachträglich als Bittgebete aus. Das Allerweltswort λέγειν dient lediglich zur Kennzeichnung der nachfolgenden direkten Rede (3,1; 8,5.15; 11,13. 17) und ergibt kein spezifisches Merkmal der Gebete, außer daß sie laut gebetet werden. Als Gebetsgebärde ist zweimal das 'Stehen' ausdrücklich genannt (8,4; 12,22) und zwar sowohl beim Bittgebet als auch bei der Eulogie. Es deutet wohl die Bereitschaft an, Gottes Willen zu erfüllen [159]. In diesen Zusammenhang gehört auch das Gebet zum Fenster hin [16o]. Das Weinen taucht als Begleithandlung zum Bittgebet wie auch zur Eulogie auf. In beiden Fällen dürfte es die Bejahung des Verwiesenseins auf Gott zum Inhalt haben [161].

Dieser Überblick verdeutlicht den allgemeinen Rahmen für das Verbum εὐλογεῖν und zeigt die Berechtigung der Konzentration auf dieses Verb. Denn es erscheint in allen Gebeten, explizit oder der Sache nach in den Bittgebeten in der Form der Doxologie sowie als Struktursignal mit ausführlichen Lobsprüchen in der Eulogie. Immer fängt es die ausdrückliche Hinwendung des Menschen zu Gott ein. Wichtiger sind freilich der Stellenwert und die Funktion der lobenden Danksagung im einzelnen im Verlauf der Erzählung. Die beiden Arten des Gebetes, Bittgebet und Eulogie, bringen zwei Pole der menschlichen Existenz zur Sprache, die in der Erzählung ausführlich dargestellt sind: die jeweils aktuelle Situation der Not und Ungewißheit angesichts höchster Bedrohung einerseits und die Erfahrung von Rettung und Glück andererseits. In Tob sind die Gebete aus solchen Situationen entweder wörtlich ausgeführt in genauer Komposition (so: 3,1-6*.11-15; 8,4-7*.15-17*; 11,14. 17) oder es wird von ihrem Vollzug summarisch berichtet (so: 1o,14; 12,22). Durch die Weisung des Engels (12,17.18) in der Epiphanieerzählung bekommt das lobende Danksagen zudem höchste Legitimation und einen unaufgebbaren Stellenwert.

---

158 S. dazu: H.P. STÄHLI, Art. פלל (hitp), THAT II, 1976, 427-432 sowie STOEBE, Art. חנן 587-597.596f. Vgl. auch M. HENGEL, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in: Tradition und Glaube, FS K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 157-184.161.

159 S. O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich-Neukirchen 1972, 293ff.

16o S. oben Anm. 81 zu 3,11 in Kap. I.

161 S. K.H. RENGSTORFF, Art. κλαίω, ThWNT III, 1938, 721-725.723.

Wie schon aufgewiesen, sind die Gebete jeweils genau in die Erzählung hineinkomponiert und eng mit dem Erzählstoff verbunden. Darüberhinaus aber gilt eine weitere Feststellung: "Das Gebet finden wir immer dann vor, wenn sich die Handlung wendet oder wenn sie fortschreitet" [162]. Die Gebete markieren die Knotenpunkte der Erzählung, und zwar die Tiefpunkte (3,1-6*.11-15, die wie 8,4-7* zugleich auch Wendepunkte sind) sowie die Höhepunkte (8,15-17*; 1o,14; 11,14.17; 12,22), denen je unterschiedliches Gewicht zukommt. An ihnen wendet sich der Beter unmittelbar in der 2. Person an Gott [163], um darin zu dokumentieren, daß es hier um die Entscheidung über sein Leben geht. Eine Ausnahme bildet der Lobspruch 11,17, wo ein Forum vorausgesetzt werden kann, sowie die Berichte in 1o,14; 12,22, die aber der Intention nach gleichgelagert sind. An diesen neuralgischen Punkten öffnet er seine Welt und zieht Gott in das Geschehen hinein [164]. Dieser Sachverhalt ist z.B. in den Bittgebeten des Tobit und der Sara zugespitzt dargestellt, insofern in der zweipoligen Anlage offengelassen ist, wie die Erzählung weitergehen kann. Jede Zukunft erscheint von daher nur als Ergebnis der rettenden Hilfe Gottes. In den Eulogien wird entsprechend jede Hilfe allein Gott zugeschrieben (vgl. 8,17; 1o,14; 11,14.17). In der Epiphanieerzählung (12,18a) erfolgt schließlich auch die Bestätigung. Im Beten appelliert der Mensch an das innerste Wesen Gottes, in der lobenden Danksagung preist er dieses Wesen Gottes, das zuletzt Güte und Treue und Hilfe für den Menschen ist.

In dieser immer lobenden Hinwendung zu seinem Gott, der zugleich als der Unverfügbare und den ganzen Kosmos Beherrschende anerkannt wird, sammelt der Mensch alle Ereignisse der Geschichte auf einen Einheitspunkt hin, auf Gottes helfendes Wirken. Insofern ist das Verbum εὐλογεῖν auch als Leitwort geeignet, da es sich über die ganze Erzählung verteilt, an den entscheidenden Punkten präsent ist und die verschiedenen Menschen unter dem Vollzug der lobenden Danksagung als Volk Jahwes zusammenbindet, das in der Welt Jahwes unter seiner besonderen Obhut lebt.
Hinter der Beobachtung, daß der Mensch in der Hinwendung zu seinem Gott immer auch im Vollzug der lobenden Danksagung ist, stehen in der Tobiterzählung bestimmte Aussagen vom Menschen:

---

162 MAYER, Funktion 19.

163 Vgl. zur Form: KELLER/WEHMEIER, Art. ברך (pi) 374f.

164 Vgl. MAYER, Funktion 19f, der resümierend für die atl. Apokryphen schreibt: "Gott wird in das immanente Geschehen hineingezogen. Die historische Kausalität wird aufgehoben und Gott als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt".

1. Ein erster Aspekt wird vielleicht am ehesten durch die Doxologien der Bittgebete verdeutlicht. Indem der Mensch der Güte und Größe Gottes gedenkt, geht ihm Gottes Da-sein auf. Hier findet er eine Basis, Ernst zu machen mit dem Namen 'Jahwe' als Ich-bin-da-bei-euch (Ex 3,14) und unbedingt auf Gottes Dabeisein in seinem Leben zu bestehen, auf seinem Hören, Helfen und Retten (s. Tob 3,16f). Auf diesem Bekenntnis gegen den Augenschein gründet sich selbst noch das flehentliche Bittgebet mit seinen Klageelementen.

2. Der Mensch, der Gott dankend lobpreist, erkennt die Unverfügbarkeit und Absolutheit Gottes gegenüber allen anderen Mächten (Unglück,Dämonen) an und bekennt sich zugleich zu seinem eigenen Verwiesensein. Indem er diesem je größeren 'Du' (s. die oftmalige betonte Anrede) seine Zustimmung gibt, wehrt er dem Nihilismus (s. die Suizidabsicht der Sara sowie die Todesbitten von Tobit und Sara) wie auch dem Wahn der Selbstverherrlichung (s. das Schuldbekenntnis des Tobit) und erwartet die Stimmigkeit seiner Existenz ganz von dem Gott, nach dem er sich ausstreckt.

3. Gewinnt der Lobpreisende so Distanz zu sich selbst, kann er auch seine Not überantworten und anvertrauen (s. Tob 3,4f.15), sie mit Jahwe als der Quelle des Lebens konfrontieren und so dessen Segenskraft wachrufen. Darin wird er die quälende Sorge um sich selbst los (s. 3,17b).

4. Der Lobpreis der Güte und Größe Gottes entläßt den Menschen schließlich in jenes solidarische Handeln (vgl. 12,22 mit 14,2), das in Korrespondenz zum Wesen Jahwes selber steht. Umgekehrt aber kann der Lobpreis als Frucht eines Lebens in der Praxis der ἐλεημοσύναι gelten (vgl. 1,3 mit 3,2 und 11,14). So ist der Lobpreis Jahwes die gemäße Lebensantwort im Sinne der Tobiterzählung.

Das Leitwort εὐλογεῖν erfüllt noch eine andere wichtige Funktion. Es ist der deutlichste Hinweis und das Bindeglied zu den Aussagen von Gott. Damit leitet es hinüber zu dem zweiten wichtigen Komplex des Leitwortsystems, das die göttliche und menschliche Welt ineinander verschränkt.

3.2 *Der Leitwortstil in der Darstellung Gottes*

3.21 *Gottes Wege*

Das Nomen ἡ ὁδός begegnet auf Gott bezogen nur einmal (3,2), und zwar pluralisch. Durch das ergänzende πᾶς ist aber wirkungsvoll die Universalität der 'Wege' Gottes herausgestellt. Dazu ist die zentrale Stellung dieser Aussage zu beachten: Sie eröffnet das Gebet des Tobit und ist nach 1,13 die erste inhaltliche Aussage von Gott. Außerdem gerät hier schon unübersehbar die Korrespondenz zu den Aussagen von Tobit in den Blick. Das Nomen ἡ ὁδός, das als hebr. Äquivalent ebenfalls das Nomen דרך hat und in Verbindung mit Gott erst in überlieferungsgeschichtlich jungen Stellen begegnet [165], will keine anthropomorphe Vorstellung von Gott induzieren. Die ist in Rafael verlagert. Vielmehr sind die 'Wege' Gottes in Zusammenhang mit dem Parallelwort τὰ ἔργα zu sehen. Somit geben die 'Wege' eine metaphorische Verwendung für das Verhalten und Planen Gottes wieder. Damit ist aber wieder jene Vieldeutigkeit des Nomens erreicht, die sich zu vielen Aktionen Gottes in Beziehung bringen läßt und die für die Stellung als Leitwort eine wichtige Voraussetzung ist. Von den ἔργα Gottes ist 3mal explizit die Rede (3,2.11; 12,22). Signifikant ist der Bogen, der mit diesem Nomen von den Bittgebeten des Tobit und der Sara zur Offenbarung des Rettungsvorgangs geschlagen wird.

Das Verhalten und Planen Gottes muß jedoch noch näher bestimmt werden. Hier setzt bereits die Durchdringung mit dem Leitwort von Gottes Güte (3,2) ein. - Die 'Wege' Gottes werden durch ein Begriffsfeld gekennzeichnet und konkretisiert, das die Verben εὐοδοῦν (5,17; 7,12; 1o,11.14), ἄγειν (11,17; vgl. 12,3) und συμπροεύεσθαι (s. 5,3.9.12.17) umfaßt. Die Bedeutung des Verbs εὐοδοῦν ist nicht immer präzise zu fassen. Es hat Anteil an der vorder- (so 5,17; 1o,14) und hintergründigen Bedeutung des Weges (so 7,12; 1o, 11), wobei die konkrete Reise des Tobias durchaus schon durchsichtig wird auf das Leben und umgekehrt auch Einzelstationen (7,12) ihr Gewicht vom Gesamthorizont bekommen [166]. Immer jedoch wird akzentuiert das Tun der Men-

165 So: KOCH, Art. דרך 3o2 (s. BERGMAN u.a.). Vgl. auch: Ps 18,22; Hos 14,1o.

166 S. neben den entsprechenden Ausführungen auch die Anm. 13o.193.258 in Kap. I sowie SAEBØ, Art. צלח THAT II, 1976, 551-556. Gerade die Parallelen zu Gen 24 (V.21.4o.42.56) springen hier ins Auge. Wenn Gott den Weg eines Menschen gelingen läßt, dann ist er "mit" ihm, dann begleitet er ihn (s. Gen 24,4o; Gen 39,2f.23; 1 Chr 22,11), dann entzieht er nicht seine Huld und Treue (s. Gen 24,27; vgl. Ps 118,25; Spr 28,13).

schen in der Begleitung und Führung Gottes begründet. Dieses raumschaffende Mitsein Gottes (vgl. Ps 4,2) steht in engster Verbindung zu seinem innersten Wesen. In der Tobiterzählung wird dieses Mitsein Gottes durch die Sendung des Rafael anschaulich, der mit Tobias auf die Reise geht (vgl. zu 5,3-17). Ebenso ist ausdrücklich davon die Rede, daß Gott bzw. Rafael 'geführt' haben (s. 11,17; vgl. 12,3)! Über die Bewältigung der Reisestrecke und der Gefahren hinaus ist hier auch die Wegleitung in dem Sinne schon einbezogen, daß die Gebote Gottes, sofern sie - wie etwa das Endogamiegebot - befolgt werden, letztlich das Gelingen des Weges schenken.

So umfaßt die Rede von den 'Wegen Gottes' schon von sich aus seine hilfreiche Zuwendung zu den Menschen. Die aber verdeutlicht und konkretisiert sich noch durch das folgende Leitwort mit seinem dazugehörigen Wortfeld.

3.22 *Gottes Güte und Größe*

In der Doxologie des Bittgebetes Tobits steht die Kernaussage von Gott, daß nämlich all seine 'Werke' und 'Wege' ἐλεημοσύναι sind (3,2). Damit wird eine auffällige Korrespondenz zu den Aussagen vom Menschen Tobit hergestellt. Das Nomen steht in Kontakt mit vergleichbaren Aussagen, die denselben Wortstamm gewählt haben. So ist - wie sonst üblich in LXX - von Gottes ἔλεος (8,17) und von seinem ἐλεεῖν (3,15; 8,4.7.17; 11,14) die Rede sowie davon, daß er ἐλεήμων (7,12) ist. Die Konturen des vorgängigen pluralischen Nomens ἐλεημοσύναι sind aus der singulären, auf Jahwe bezogenen Stelle nicht leicht zu erheben. Da aber verschiedene Berührungspunkte zum Kontext der Rede vom menschlichen solidarischen Handeln vorhanden sind, läßt sich folgendes Bild erstellen:

1. Die Traditionsverhaftung des Verfassers der Tobiterzählung läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß der Hintergrund des Nomens von den Grobstrukturen des hebr. Äquivalents חסד gebildet wird. Es ist in explizit theologischem Gebrauch häufig bezeugt, gerade auch in Verbindung mit dem parallelen Nomen ἀλήθεια bzw. אמת [167].

2. Die Stellung der hier zu bedenkenden Aussage in der Doxologie ist zu beachten. Mit ihr wird das Bittgebet des in Not geratenen Tobit eingeleitet. Deswegen ist nur eine ganz positive Kennzeichnung Jahwes zu erwarten. Die

167 Vgl. dazu: STOEBE, Art. חסד 611-62o; ZOBEL, Art. חסד 59-71.

Richtung der Aussage wird darin aber zugleich auch deutlich. Es geht um eine Beziehung, die Gott zum Menschen hin aufnehmen soll. Der Mensch selbst will Adressat eines Verhaltens Gottes ein, das "die Zusage der zuverlässig dauernden Bereitschaft für den Menschen" [168] umfaßt. Der pluralische Gebrauch signalisiert eine gewisse Bedeutungsbreite. Seine Akzente erhält das Verhalten Gottes durch Aspekte wie 'Zuwendung', 'Güte', 'Großherzigkeit', 'Herzlichkeit'. Ein durch Rechte und Pflichten normierter Rahmen ist diesem Begriff fremd.

3. Die Kernaussage der Doxologie beinhaltet aber nicht nur eine Eigenschaft, vielmehr geht es auch um Taterweise. Die ἐλεημοσύναι als Prädikativum sind nämlich vom Satzsubjekt τὰ ἔργα und αἱ ὁδοί entscheidend geprägt. Auch in 12,22 dürften in den 'Werken' Gottes implizit gerade seine Güteerweise dankbar gerühmt werden. Die Nennung zu Beginn des Bittgebetes wird ja gerade den Sinn haben, dieses Verhalten Gottes zu provozieren und zu aktualisieren. Außerdem ist das Nomen in enger Verbindung mit 1,3; 14,2 zu betrachten. Die sonstige konkrete Verwendung des Nomens חסד in den atl. Schriften unterstreicht diesen Tatcharakter. Ein gerade in Bezug auf das Tobitbuch sprechendes Beispiel ist Gen 24,12.14.

4. Eingeschlossen in den Begriff der ἐλεημοσύναι ist das Moment der Beständigkeit, das in der Zuordnung des Nomens ἀλήθεια bzw. אמת noch expliziert wird. Treten beide Nomina in dieser engen Verbindung auf, kann man davon ausgehen, daß חסד den Akzent trägt [169]. Die Treue Jahwes wird in der Situation der Not gepriesen. Dieser Ruf soll ihn bewegen, seine Treue zu erweisen, die anscheinend ein dauerhaftes Verhältnis zu seinem Volk einschließt. Vom Treuebegriff gefärbt sind die Aussagen in 3,2.5, wo das Adjektiv ἀληθινός verwendet wird. In LXX insgesamt ist es häufig Äquivalent zum Begriff אמת .

5. Aus den bisherigen Elementen folgt, daß Gottes gütige und treue Zuwendung reines Geschenk ist, das der Mensch nur empfangen kann. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zum solidarischen Handeln des Menschen. Gegenüber Jahwe gibt es für ihm keine Gegenseitigkeit in dem Sinne, daß er Jahwe ἐλεημοσύναι erweisen könnte [17o]. Wohl aber - und das legt die Komposition des Tobitbuches und das Geflecht der Leitwörter nahe - ist das Verhalten Gottes

168 STOEBE, Art. חסד 613.

169 WILDBERGER, Art. אמן 2o5.

17o S. ZOBEL, Art. חסד 69.

grundlegende Voraussetzung, Ermutigung und Vorbild für den Menschen, so daß er es abbilden kann in seinem Lebensbereich [171]. Die Erinnerung an die geschenkten ἐλεημοσύναι Jahwes provozieren das solidarische Handeln des Menschen, das immer neu geweckt und gestützt werden muß. Sie legitimiert ihn, das solidarische Handeln zur entscheidenden Weisung zu machen.

In der Fluchtlinie dieses Begriffes stehen die Aussagen 7,12; 8,17. Auch im Verbum ἐλεεῖν spiegelt sich diese Aussage von Gott wider. Jedoch ist hier zu beachten, daß dies Verb das hebr. Wort חנן zum Gegenwort hat. Damit wird erneut eine deutliche Akzentuierung des Begriffsfeldes zugunsten der Güte Jahwes eingetragen [172]. Ἐλεεῖν wird in Tob ausschließlich von Gott ausgesagt. Er wird in diesem Tun zum überlegenen Gegenüber des Menschen und erweist in freier Zuwendung seine Güte und Macht. Die Konkretionen sind genau in der Überwindung der Nöte gegeben, angesichts derer Tobit und Sara wie auch Tobias und Raguel völlig ohnmächtig sind. So wird Gottes Gnädigsein, seine Zuwendung einmal aus dem Vertrauen auf seine Zuneigung in der Situation tiefster Not und Gefährdung erfleht, zum anderen wird sein Erbarmen aus der Erfahrung der Rettung gepriesen. Das Verbum ἐλεεῖν umschreibt das überraschende und machtvolle Erbarmen Gottes, seine frei zugewendete Gnade, die allein Gott zu eigen ist. Sie wird durch die besondere Situation und Notwendigkeiten der Menschen mitbestimmt.

Die Derivate dieses Wortstammes zeigen einen eindeutigen Trend, Jahwes Wesen als großherzige und treue Zuwendung aus freier Gnade, als Güte, die sich den Menschen in Erfahrung bringt, zu umschreiben. Genau diese Richtung unterstützen die entscheidenden Bitten von Tobit und Sara (vgl. 3,3a.6.12.15), wo mit den Begriffen wie 'gedenken', 'auf jemanden schauen', 'das Angesicht zuwenden' o.ä. eben die Zuwendung Gottes herausgefordert wird.

Dieser uneingeschränkten Güte Jahwes, die seine Größe nicht aus dem Blick läßt, steht ein zweiter Pol gegenüber, der sich im Prädikat von 3,2, in δίκαιος und verwandten Aussagen anmeldet. Der Rahmen der Doxologie in 3,2 spricht von Jahwes Gerechtsein und seinem Gericht. Die durch die figura etymologica noch unterstrichene Bündelung der Aussagen hebt Jahwe als absoluten und souveränen Herrn heraus, dem als dem gerechten Richter gerade in

171 Vgl. dazu: STOEBE, Art. חסד 614.

172 S. dazu besonders: STOEBE, Art. חנן 587-597; D.N. FREEDMAN - J. LUNDBOM - H.J. FABRY, Art. חנן ThWAT III, 1977, 23-4o.

seinem Gericht das Aufrichten und Retten der loyalen Untertanen aus der Kraft der ṣæd æ q-Sphäre als der göttlichen Wirkungssphäre zukommt [173]. Gerade weil Tobit in ungebrochener Treue das solidarische Handeln erwiesen hat (s. 1,3) und sich mit seiner Not an Jahwe ausliefert, kann er ihn auch in dieser Weise anrufen und an seine Macht appellieren, die allein den "Umschlag von der ṣ d q -Tat zum ṣ d q -Ergehen" des Menschen bewirken kann [174]. Im Umkreis der Vokabeln κρίσις und κρίνειν (3,2.5) wird die Souveränität Jahwes in vollem Umfang dargestellt. Sie ist nicht nur positiv bestimmt in der Weise, daß sie unbedingt dem Menschen Heil erwirkt, sie ist durchaus ambivalent. Denn geht das Tun des Menschen an den Geboten Gottes vorbei (vgl. 3,5),werden Gottes Urteilssprüche provoziert, die der von ihm selbst garantierten Rechtsordnung entsprechen. Sie haben folgerichtig seine konkreten Handlungen über die Ereignisse der Geschichte zum Inhalt. Das zeigt der Gebrauch des Verbs διδόναι mit Gott als Subjekt. Während in 1,13 das hilfreiche Eingreifen Gottes erfaßt ist, wird in 3,4 sein strafendes Handeln beschrieben, das den Tod nach sich zieht. Ähnlich verhält es sich in 11,14. Das Verbum μαστιγοῦν wird durch ἐλεεῖν modifiziert. Gottes Souveränität bleibt auf diese Weise unangetastet. Die Not wird als durch das Tun des Menschen und sein Handeln verursacht betrachtet, freilich seinerseits als pädagogische Maßnahme gewertet, die seinem Überblick entspringt. Damit bleibt letztlich aber alle Not unter der Regie Gottes, wobei eine Lücke bleibt, auch unaufhebbare Not zu begründen. - Auch die summarische Benennung seines Eingreifens unterstützt seine Souveränität.

Das Handeln Gottes als die der Welt zugewandte Seite seines Wesens ist im Tobitbuch durch diese beiden Pole bestimmt: durch Güte und Macht, durch Zuwendung und überlegene Souveränität, durch Erbarmen und Gerechtsein. Dabei ist jeder Pol von sich aus je schon mit einer Neigung zu dem anderen hin versehen. Diese Zweipoligkeit des Gottesbildes aber weist das Handeln Gottes - und damit wird ein entscheidender Punkt angeleuchtet - nicht mehr als unmittelbares Eingreifen Jahwes selber aus, sondern als mittelbares H e l f e n Gottes. Diese Verlagerung, die in der frühjüdischen Theologie insgesamt zu beobachten ist [175], konzentriert sich in der Gestalt des Engels Asarja/Rafael. Zwar läuft das den ersten Teil der Rahmenerzählung und damit die ganze Erzählung prägende Schema Not - Schrei - Hören Jahwes - Hilfe Jah-

173 Vgl. dazu: KOCH, Art. צדק 522.

174 KOCH, Art. צדק 522.

wes ganz auf Jahwe zu und erklärt vorweg alle Rettungs- und Hilfeerweise als seine Taten, aber eben um ihn von den Konkretionen in der 'Familiengeschichte' zu entlasten und ihn die konkrete Ausführung seines Entschlusses an Rafael zu delegieren lassen zu können. Rafael verkörpert Gottes Möglichkeit, die an Tobit und Sara offenkundig gewordenen Urnöte des Menschen zu heilen.
An der Gestalt des Rafael lassen sich verschiedene Beobachtungen machen. Aufgrund des Namens, seines Auftrags und seiner Tätigkeit wirkt Rafael wie eine Verkörperung einer fast ausschließlich Jahwe zugeschriebenen Funktion, die auf die Notlage und Errettung eines Jahwetreuen bezogen ist. Der 'Name' Rafael allein übersteigt die reine Funktionsbezeichnung und sichert ihm eine Eigenexistenz, die zwischen dem Heiligen und den Heiligen (s. 12,15) angesiedelt ist und sich zu beiden hin ausstreckt [176]. Ihr sind folgende Merkmale beigegeben: Sie gehört zunächst der himmlischen Welt an (vgl. 3, 16f; 12,15). Daß der Engel eingebunden ist in eine bestimmte, aus diesem Buch nicht näher zu erschließenden Hierarchie von Engeln, setzt eine umfangreiche Angelologie voraus. Darauf verweist auch der pluralische Gebrauch des Nomens ἄγγελος in 8,15; 11,14, der die Vorstellung eines Hofstaates zum Hintergrund haben könnte. Der Engel empfängt weiter die Berechtigung seiner Stellung daher, daß er Werkzeug Gottes ist und sich senden läßt (3,17a; 12,18), um Gottes Plan zu realisieren. Nicht erst in der Durchführung des dergestaltig vermittelten Eingreifens Gottes, sondern schon zuvor ist er auch auf die Menschen hingeordnet, da er ihre Gebete zu Gott trägt (s. 12,15). Der Engel dient letztlich zur Betonung der Transzendenz und weltüberlegenen Souveränität Gottes. Auch vor ihm fallen die Menschen auf ihr Angesicht (12,16), da er an der himmlischen Welt Anteil hat. Er hilft zwar (s. 12,3), aber hinter ihm steht Gottes Auftrag. Diesem Sachverhalt entsprechend hat der Verfasser der Tobiterzählung durchgängig zur Darstellung des Engels eine doppelte Erzählperspektive gewählt [177]. Einerseits wird kein Zweifel an seiner Verwurzelung in der himmlischen Sphäre gelassen, die ihm eine unsichtbare Wirksamkeit verleiht (vgl. z.B.

---

175 Vgl. zu 5,17 und bes. Anm. 134 in Kap. I, Abschnitt 1.3.

176 Name und derartige Funktion sind beim klassischen 'Boten Gottes' nicht gegeben. Zu dieser Gestalt s. die Arbeit von H. RÖTTGER, Mal'ak Jahwe - Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament, RSt Th 13, Frankfurt/M. 1978. Zum Horizont der Angelologie und der Ausprägung solcher Einzelgestalten wie Rafael s. vor allem: SCHMID, Weisheit 153-155; dort weitere Literatur und Parallelstellen.

177 S. z.B. in Kap. I die literarische Analyse zu 6,1-5, bes. Anm. 148; zu 6,6-19*; zu 7,9-14*; zu 8,1-9*.

6,3f; 8,3). Andererseits sind in die Erzählung etwa gegenüber den Engelerzählungen des Pentateuch und des Richterbuches ungewöhnlich viele präsenzsteigernde Momente (vgl. nur 6,1.5; 7,14; 8,1; die Dauer der Reise u.a.m.) eingetragen, die die leibhaftige Hilfe und die Konkretheit dieses Engels veranschaulichen. Durch die Gestalt des Asarja/Rafael wird die vielfach verschlungene Rettung des Tobitbuches ein Webmuster von menschlichem Engagement und göttlicher Führung oder Hilfe. So dient die Darstellung des Engels einer hohen Theologie, einer Aussage von Jahwes Güte und Größe sowie seinem Handeln [178].
Daß Gottes Handeln nicht als direktes Eingreifen zu verstehen ist, vermittelt nicht nur das Wortfeld 'Helfen/Heilen' und die daran geknüpfte Gestalt des Engels, sondern auch der als Epiphanie zu begreifende Abschied des Rafael [179], der seine Identität klärt und somit noch einmal auf Jahwe hinweist. Umgekehrt ist diese Aufklärung der Epiphanie für den Menschen notwendig, damit der Lobpreis zur bestimmenden Richtschnur seiner Existenz werden kann.
Die Zweipoligkeit des Wesens und die Struktur des Handelns Jahwes werden in der Epiphanieerzählung in dem Nomen θέλησις (12,18) gebündelt [180].
In dieser abschließenden Aussage von Gott liegt somit auch ein Höhepunkt, der die verschiedenen Linien der Erzählung einfängt, die schon in den Personennamen der Genealogie in der Buchüberschrift angesetzt sind und jeweils von Gottes Güte wie auch von seiner Größe sprechen. Die weiteren Personennamen tragen ebenfalls dieses Gottesbild durch das Tobitbuch. Als Indiz für die Macht und Größe Gottes dürfte auch die Einbeziehung des Dämons Aschmodai gelten, der zugelassen wird, weil er letztlich Gottes Handeln nicht gefährden und seine Souveränität nicht antasten kann, Gott aber auch nicht in die völlige Transzendenz abdrängt.

Die Rede von Jahwes Güte, die weithin der Kennzeichnung des Tobit selbst korrespondiert, und von seiner Souveränität, die Gott dem Menschen überlegen macht und den Menschen als Gehorchenden zeigt, ist jeweils der Hinweis auf die Garantie, daß es einen 'guten Weg' und eine gute Zukunft für den Menschen geben wird, sofern er seinen Jahwes Wesen und Tun korrespondieren-

178 Vgl. zu diesem Komplex auch: R. PAUTREL - S.J. LEFEBVRE, Trois textes de Tobie sur Raphael, in: Recherches de Science Religieuse XXXIX (1951/52) - Mélanges Jules Lebreton, 115-124.

179 Vgl. dazu MAYER, Funktion 24.

180 Vgl. Anm. 326 zu Tob 12,18 in Kap. I, Abschnitt 1.7.

den Anteil einbringt. Somit erweisen sich die Begriffe ἐλεημοσύναι / ἀλήθεια sowie δίκαιος mit ihren jeweiligen Umfeldern und Konsequenzen als geeignete und gekonnt eingesetzte Leitwörter des Tobitbuches, um von Gott zu sprechen.

3.23 *Gott - voll heilschaffender Kraft*

Zwar wird Jahwe durch die Gebete der Menschen in das immanente Geschehen der Welt hineingezogen, vor allem wird er durch den Lobpreis zum Erweis seiner Hilfe bewegt, dennoch aber ist er selbst längst schon der, der die Geschichte lenkt. Sein Bild wird noch einmal deutlich in den Aussagen, in denen er als εὐλογητός angerufen wird, weil er 'voll heilschaffender Kraft' ist. Dieses Verbaladjektiv ist gleichsam der Kompaß, um auf sein Bild zu treffen, das sich in enger Verbindung zu den Aussagen von seiner Güte und seiner Macht entwickeln läßt. Es begegnet insgesamt in der Grunderzählung 8mal, und zwar je 2mal in 3,11 und 8,5 sowie in 8,15.17; 11,14. 17, - also verteilt auf Bittgebete und Eulogien. Neigt die Aussage von seiner heilschaffenden Kraft selbst eher dem Pol der Güte zu, wobei der Aspekt der Größe immer präsent ist, so bleibt zu fragen, wie sich die jeweiligen, auch außerhalb der Gebete vorkommenden Gottesbezeichnungen darstellen. Sie lassen angesichts der Fülle von Termini ein vielfältiges Bild erwarten, das sich aber doch der polaren Spannung von Jahwes Güte und Größe zuordnen lassen wird.

Eher dem Pol 'Güte' zugehörig sind die Bezeichnungen bzw. Titel, in dem Gott als 'Kyrios' bezeichnet oder angerufen wird (vgl. 2,2; 3,2.11.12.14; 8,7; 12,22) [181]. Eine Sonderstellung in dieser Reihe nimmt 3,11 ein, wo mit dem Nomen Kyrios in der Anrede ein zweites Element verbunden ist, nämlich ὁ θεός μου. Diese Verbindung zeugt von einem persönlichen Vertrauensverhältnis. Hingegen ist in 14,2 die Zweipoligkeit in der Verbindung κύριον τὸν θεόν enthalten. Hier fehlt jedes Possessivpronomen. Ebenfalls dürften die beiden Gottestitel in 7,12 und 8,5 von der Zuwendung Gottes zeugen. In begrifflicher und sachlicher Spannung stehen die Stellen, die vom 'Namen' Jahwes sprechen und ihn durch weitere Adjektive charakterisieren: heilig und ehrwürdig (3,11; 8,5; vgl. 11,14). Die Zuwendung Gottes ist in der Kundgabe

181 Vgl. dazu und auch zum Folgenden: G. BERTRAM, Theologische Aussagen im griechischen Alten Testament: Gottesnamen, ZNW 69 (1978) 239-246, der die kritische Weitergabe des unausschöpfbaren Reichtums der Gottesvorstellungen in LXX beleuchtet.

seines Namens angesprochen, während seine Macht und Größe in den Charakteristika des Namens eher angedeutet sind.

Sieht man einmal von den zusammengesetzten, teilweise nur singulär begegnenden Begriffen ab, so dominiert in diesem Feld der 6malige Titel 'Kyrios' als Ausdruck von Jahwes Güte und Zuwendung. Ihm ist der Begriff ὁ θεός gegenübergestellt, der 8mal vorkommt ohne Zusammensetzung (8,15; 1o,14; 11,14.16. 17; 12,17.18.22) und das Herrsein Gottes, seine Macht und Souveränität ausdrückt, seine weltüberlegene Erhabenheit. In seinem Gefolge stehen weitere Begriffe wie "der im Himmel wohnende Gott" (5,17) und der "Gott des Himmels" (1o,11) - Titel, die jeweils in den Segensworten der Väter vor der Abreise ihrer Kinder gewählt sind. Die Überlegenheit und Transzendenz Gottes wird weiterhin eingefangen in vier Namen: der Höchste (1,13); der Große (3,16); der Herr (8,17); der Heilige (12,15).

Auffällig ist die Beobachtung, daß in den Bittgebeten eher Gottesbezeichnungen verwendet werden, die von Gottes Güte und Zuwendung sprechen; hingegen kommen in den Eulogien akzentuiert solche Aussagen zur Geltung, die seine Größe und Macht ausdrücken. Beide Seiten Jahwes werden jedoch "voll heilschaffender Kraft" anerkannt, weil sie aufeinander verwiesen sind.

Unter einer weiteren Perspektive läßt sich ebenfalls noch die Zweipoligkeit des Gottesbildes entdecken. In den Eulogien wird das Heilshandeln Gottes zum Inhalt des Lobpreises gemacht, insofern kausal durch ὅτι oder relativ durch ὅς (s. 8,17; 11,14.17) auf vorangegangene wunderbare Ereignisse Bezug genommen wird. Die entsprechenden Verben spiegeln dabei eher die tatkräftige Güte Gottes wider. Anders ausgerichtet sind die verschiedenen Doxologien der Gebete. Entweder geht der Blick allein auf Jahwe (vgl. 3,2), wobei sein Name und sein Hofstaat noch mit einbezogen werden können (so 11,14), oder aber Gott bzw. Gott und sein Name werden der Schöpfung gegenübergestellt. Das geschieht wiederum differenziert. Entweder wird die Schöpfung ganz allgemein benannt (so 3,11), oder es wird der Kosmos in der Aufteilung von Himmel und irdischen Schöpfungswerken angesprochen (so 8,5), oder die Schöpfung läßt selbst einen stufenförmigen Aufbau erkennen (so 8,15), wobei die Engel neben die Schöpfungswerke treten (vgl. Ps 1o3,2o; Ps 148,2). Die jeweils unterschiedlich benannte Schöpfung soll Gott lobpreisen, d.h. ihn b ā r ū k bzw. εὐλογητός erklären. Der Grund hierzu kann dann nur darin liegen, daß sie Anteil an der heilschaffenden Kraft Jahwes, des Herrn der Welt erhalten haben. Er aber drückt sich in der bereits in der literarischen Komposition er-

kennbaren Ordnung aus [182]. In der Kontrastierung von Gott und Schöpfung wird kann eher das Herrsein Gottes hervorgehoben, so daß hier der Kontrastpunkt zu seinem Handeln in der Geschichte gegeben ist.

Über das Wort εὐλογητός wird der Leser aus der Erzählung des Schicksals einer individuellen jüdischen Existenz hingeleitet zu Jahwe, dessen Wesen sich zweipolig darstellt, und so zum Zusammenhang von Gott und Mensch, von Gott und seinem Volk, von Gott und Geschichte, von Gott und universaler Schöpfung. Diese Hinführung geschieht auf vielerlei Weisen und unter unterschiedlichen Perspektiven. So liegt auch hier ein echtes Leitwort vor.

3.3 *Zusammenfassung*

Das theologische Programm der Tobit-Grunderzählung ist mit Hilfe des Leitwortstils dargeboten. Dadurch sind seine Konturen klar zu erfassen. Es verdeutlicht sich zudem durch den Aufweis der soziologischen Bedingungen und die Einbindung in den zeitgeschichtlichen Hintergrund.

1. Die verschiedenen Leitwörter sind vielfältig miteinander verflochten. Die Untersuchung hat ergeben, daß es sich nicht nur um eine zufällige Reihung der Begriffe handelt, sondern daß ein innerer Zusammenhang besteht, der sowohl des Menschen "Wege, solidarisches Handeln und lobendes Danksagen" als auch Gottes "Wege, Güte und Größe und seine heilschaffende Kraft" zusammenbindet. Die Basisworte "Weg" der jeweiligen Reihen sind so angelegt, daß die anderen aus ihnen herauswachsen können, so daß von einer inneren Logik des Leitwortsystems gesprochen werden kann. Wo immer der Leser einem Leitwort begegnet, wird er zugleich an die anderen verwiesen.

2. Zwar bestimmen die Leitwörter den Ablauf und das Klima der gesamten Erzählung. Dennoch aber sind sie bevorzugt an den Nahtstellen zu finden und programmieren so den Leser allein schon durch ihr Gewicht. Einerseits geben sie am Beginn die Richtung des 'Weges' an und sammeln die Erzählfäden am En-

---

182 Zur Akzentuierung und Entfaltung dieses hier nur keimhaft angelegten Gedankens im Frühjudentum vgl. M. LIMBECK, Der Lobpreis Gottes als Sinn des Daseins, ThQ 15o (197o) 349-357; ferner: DERS., Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, Düsseldorf 1971. - Der Gedanke einer der Welt grundgelegten 'kosmischen Ordnung' hat schon eine Rolle gespielt in der Entfaltung des Begriffs des solidarischen Handelns im Zusammenhang mit dem Nomen ἀλήθεια . S.o. den Abschnitt 3.12 in diesem Kap.

de wieder ein, so daß die Intention aus dem großen Zusammenhang zu erkennen ist, andererseits greifen sie punktuell an den neuralgischen Stellen - etwa den Gebeten - ein und klären die Beweggründe, die Stufen, die Ermöglichung und das Ziel des Weges immer neu.

3. Was das Leitwortsystem der Tobit-Grunderzählung auszeichnet, ist die Tatsache, daß es nicht nur eine auffallende Korrelation zwischen den je auf den Menschen und auf Gott bezogenen Aussagen gibt, sondern geradezu eine unmittelbare Korrespondenz. Diese dient nicht dazu, eine Antithetik zwischen Mensch und Gott herauszuheben. Es geht genau umgekehrt um den möglichst hohen Grad von Entsprechung zwischen beiden. Freilich ist nicht zu verwechseln, wer sich 'formen' lassen muß und wer das Vor-bild abgibt. Es geht darum, daß der Mensch jahwegemäß lebt.

4. Schon die formale Struktur des Leitwortsystems zeigt also die Abhängigkeit der menschlichen von der göttlichen Welt bzw. deren Verschränkung. Da es offenbar keine Trennung dieser Welt geben kann, sondern höchstens 'Kommunikationsstörungen', ist die Möglichkeit zu einer Akzentuierung innerhalb der Entsprechungsnotwendigkeit gegeben, die im Einzelnen das Ganze anvisiert. Die Tobiterzählung wählt in ihrer Grundschicht das solidarische Handeln, die Praxis der ἐλεημοσύναι als 'Summe' oder als Abkürzungsformel für ein Leben, das sich als Ganzes an Jahwe und der von ihm gesetzten Ordnung orientiert, diese zugleich aber wieder im lobenden Danksagen repräsentiert. Insofern sind solidarisches Handeln und lobendes Danksagen notwendig aufeinander verwiesen. Die Güte und Größe Gottes, die sich in dem konkreten Einzelleben in Erfahrung bringen, zielen genau auf diese 'Abkürzungsformel' jüdischer Existenz in der Diaspora. Umgekehrt wird Gottes Wesen so noch einmal anschaulich in der Lebenspraxis des Menschen.

Der Leitwortstil führt in diesen komplexen Zusammenhang ein und verhilft zu einer Klärung.

T E I L   I I I

DIE BEARBEITUNG DER TOBIT-GRUNDERZÄHLUNG

In diesem Teil werden die Erweiterungsschichten der Tobit-Grunderzählung in Umfang und Profil dargestellt. Dabei sind die Beobachtungen zur Literarkritik aus Teil I jeweils vorausgesetzt. Die Analyse der einzelnen Erweiterungsstufen wird in der Regel nicht so detailliert dargeboten wie die der Grunderzählung, um den Umfang der vorliegenden Untersuchung nicht zu sprengen. Es geht vor allem darum, jede Redaktionsschicht in ihrem individuellen Beitrag zu erkennen und zu orten.

KAPITEL I : Die erste Erweiterungsschicht

1. *Beschreibung der Erweiterung*

Entsprechend dem Vorkommen im Tobitbuch werden die einzelnen Elemente der Erweiterungsschicht aufgeführt.

1. Tob 2,11-14

Unter der Voraussetzung der in dieser Arbeit erzielten Ergebnisse der literarkritischen Analyse ist in dem Abschnitt 2,11-14 ein Numeruswechsel zu rekonstruieren, so daß statt der persönlichen Berichterstattung Tobits ursprünglich die Erzählform gilt.
Der Abschnitt 2,11-14 schließt an die implizite Feststellung von Tobits Blindheit an, ohne seine Reaktion auf das Unglück abzuwarten. Als dessen Konsequenz wird die Unfähigkeit Tobits, für den weiteren Unterhalt der Familie zu sorgen, zugrundegelegt. Eventuelle Besitzstände Tobits werden nicht berücksichtigt. So kann folgerichtig Anna einspringen. Sie ist der Haupthandlungsträger dieser Verse. Das verwundert deswegen, weil sie in der

Grunderzählung kaum als selbständiger Akteur aufgetreten ist. Ihre Arbeit bedeutet eine neue Situation für die Familie Tobits. Sie muß sich jetzt einmal vom Ertrag der Frauenarbeit ernähren [1], zum anderen erhält sie auch wohl einen neuen sozialen Status: Die Familie ist unmittelbar abhängig von Auftraggebern, von "Herren" (2,12a). Auf diesem Hintergrund wächst Anna in eine stärkere Position als bisher.
Der Abschnitt läßt sich in zwei Teile aufgliedern. Der erste Teil (2,11-12) umfaßt einen Bericht, der zweite (2,13-14) stellt in der Form eines Dialogs einen Konflikt dar, der aus dem Geschehen des Berichts erwächst. So sind beide Teile eng verklammert. Der Bericht gibt Einblick in die neue Situation nach der Erblindung Tobits und beschreibt den Kreis von Auftrag-Lohnarbeit-Entlohnung. Alle Aufmerksamkeit zieht jedoch die Partizipialkonstruktion in 2,12b auf sich. Was hier als Ausnahme deklariert wird, ist die Zuspitzung des Berichtes. Dabei dürfte das Ziegenböckchen [2] durch seine bewußte Nennung am Satzende den speziellen Akzent tragen und vorbereitend seine Bedeutung für den weiteren Verlauf der Erzählung ankündigen. Das Ziegenböckchen als Zugabe zeugt vom Wohlwollen der Auftraggeber aufgrund der zufriedenstellenden Arbeit der Anna. Damit wird ihre Position verstärkt.

Der Einsatz des zweiten Teils ist mit der markanten konjunktionalen Einleitung ὅτε δέ (vgl. 2,1) gestaltet. Sie läßt Besonderes erwarten. Zur Verbform ἦλθεν ist Anna Subjekt [3], im übergeordneten Satz aber bildet das Ziegenböckchen, das zu ergänzen ist, als Subjekt die Klammer beider Teile. In diesem feinen Erzählzug wird bestätigt, daß das Ziegenböckchen für weitere Ereignisse maßgeblich ist. Sein Meckern löst einen Dialog aus, den Tobit eröffnet. Sein erster Redeteil umfaßt vier Elemente, die jeweils aufeinander bezogen sind. Auf seine erste Frage: "Woher ist das Ziegenböck-

---

1 Anna arbeitet um Lohn (ἐριθεύεσθαι) in einem Bereich, der den Frauen zukommt (τὰ γυναικεῖα) (2,11). Dahinter werden in der Regel Spinn- und Webarbeiten vermutet, so z.B. SCHUMPP, Tobias 51; STUMMER/GROSS, Tobit 493.

2 Ein Ziegenböckchen erscheint in der atl. Tradition u.a. häufiger als Geschenk (s. z.B. Gen 38,17ff; Ri 15,1; 1 Sam 16,2o) oder als Delikatesse (s. z.B. Gen 27,9ff; Ri 13,15-19). Zum Terminus selbst mit seinem hebr. Äquivalent s. J.G. BOTTERWECK, Art. גדי , ThWAT I, 1973, 922-926.

3 So auch: SCHUMPP, Tobias 52. Gestützt wird diese Entscheidung durch die Beobachtung, daß in 2,13f alle Handlungs- und Redeelemente mit Anna als Subjekt durch das adversative δέ eingeleitet werden.

chen"[4] ist der Befehl bezogen: "Gib es den Besitzern zurück!" Die zweite Frage: "Es ist doch nicht etwa gestohlen?" [5], die eine Antwortmöglichkeit auf die erste Frage schon vorwegnimmt und im Befehl schon gegenläufig weitergeführt wird, findet ihr Pendant in der abschließenden Sentenz: "Es ist nämlich nicht gestattet, Gestohlenes zu essen!", die zugleich noch die Aufforderung begründet. Tobit hat seine Fragen selbst beantwortet, und zwar in der Weise, daß er - moralisierend bzw. theologisierend - seiner Frau Anna gar keinen Spielraum zu einer Antwort läßt. Die Verschränkung der einzelnen Redeelemente gibt ein Bild von der Verblendung des Tobit, der die Wirklichkeit nicht mehr differenziert wahrnehmen kann.
Anna selbst gibt trotz der offenkundig verminderten Aufnahmebereitschaft des Tobit ihre Antwort in Übereinstimmung mit dem Bericht in 2,12. Die Verbindung läuft über das Nomen μισθός und das Verbum διδόναι bzw. προσδιδόναι. Damit ist ihr die Wirklichkeitstreue zugestanden.

Eine erneute Reaktion des Tobit ist ebenfalls sorgsam dargestellt. Das Zentrum dieser Mitteilung bildet ein Element indirekter Rede, das die Aufforderung an Anna wiederholt, sie solle das Ziegenböckchen den Eigentümern zurückgeben. Den Diebstahlsverdacht hat er nicht aufgegeben. Das wird ausdrücklich in der Rahmung dieser drängenden Aufforderung erwähnt. Tobit glaubt der Anna nicht und er schämt sich ihretwegen [6], wobei die letzte Aussage partizipial gestaltet ist und so Aufmerksamkeit erregt. Mit ihr ist die Position Tobits gegenüber der Anna zusammengefaßt. Dieser Kontrast ist auch im Gebrauch des Verbs ἀποδιδόναι abgebildet. Es wird zur Bezeichnung der Lohnauszahlung (2,12) verwendet sowie in der Rückkgabeforderung des vermeintlich Gestohlenen (2,13.14). Die Starrheit des Mißtrauens Tobits spiegelt seine 'Verblendung' wider.
Nach dem bisherigen Verlauf ist Anna mit ihrer Aussage - auch formal - von den Verdächtigungen Tobits eingekreist. Wenn sie noch einmal zu Wort kommt und ihre Äußerung durch den betonten, adversativ unterstützten Artikel sowie die Partizipialform ἀποκριθεῖσα eingeleitet wird, ist ihrer Rede von

4 Da in der Frage des Tobit das Nomen τὸ ἐρίφιον begegnet, konnte es in 2,13a ausgespart werden. Auffällig ist der Wechsel in die Diminuitivform. Ist sie bewußt gewählt, könnte darin schon eine Abwertung der Stellung Annas angedeutet sein.

5 Das vorangestellte μή erwartet eine verneinende Antwort. S. dazu BDR § 427,2.

6 Zu πρὸς αὐτήν in diesem Sinne s. BDR § 196,2.

vornherein ein besonderer Akzent gegeben, zumal sie das letzte Glied des Dialogs ist. Sie bricht mit ihrer Entgegnung, die aus einer Frage und einem Aufmerksamkeitsruf besteht, aus ihrem Eingekreistsein aus: "Wo sind deine ἐλεημοσύναι (und deine δικαιοσύναι)?[7] Sieh, offen liegt doch alles, was mit dir ist!" In dieser Rede hat Anna ein für die Erzählung zentrales Stichwort aus 1,3 aufgegriffen, das zur Gesamtcharakteristik Tobits verwendet wurde. Damit ordnet sie sich dem Duktus der Erzählung ein. Sie stellt Tobit, der selbst der Auslöser ihres Angriffes ist, auf zweifache Weise in Frage: 1. Anna zielt auf Tobits Mißtrauen als einer eklatanten Verletzung des solidarischen Handelns ab. So bekommt die spätere Schuldaussage Tobits in 3,5 plötzlich doch Hintergrund, wenngleich Tobit selbst dieses Verhalten wohl nicht einschließt (vgl. dazu 3,6). Die Aussage greift aber über diesen konkreten, in 2,11-14 eingebundenen Fall hinaus und umfaßt alles bisher Erzählte. Es geht um eine generalisierende Infragestellung der Person Tobit. Das wird z.B. in πάντα (2,14b) deutlich. Tobit ist nach Anna nicht der, als der er vorgestellt wurde. 2. Zugleich aber stellt Anna die Fundamente in Frage, auf die Tobit sein Leben aufgebaut hat. Sie beginnt eine Auseinandersetzung um die Sache, die Tobit vertritt. In 1,13f war die Prämisse vom Tun-Ergehen-Zusammenhang impliziert. Damit ist jeweils ein Rückschlußverfahren möglich. Somit kann die Frage Annas auch präzisiert werden: Wo ist denn das Ergebnis deines solidarischen Handelns? In Kombination mit dem Aufmerksamkeitsruf wäre dann in der Rede Annas die These eingeschlossen: An deinem Schicksal ist abzulesen, daß dein Tun überflüssig ist, wenn es doch Not bringt, - daß es unnötig Mühe bereitet, wenn Jahwe es doch nicht belohnt. Wenn die funktionierende Ordnung zerstört ist, ist das solidarische Handeln entweder nicht echt oder hinfällig. Indem Anna Tobit in Frage stellt, stellt sie das Kennzeichen des wahren Israeliten in Frage. Primär ist jedoch Tobit kritisiert und in die Krise gebracht. Die Rede Annas als Höhepunkt des Abschnitts ist keine unmittelbare Absage an Gott selbst, sie expliziert einen persönlichen Konflikt, der Tobit in eine unausweichliche Lage bringt. Daß sich die Spitze der Frage nicht direkt gegen Jahwe selbst wendet, erhellt daraus, daß das Wort 'Gott' oder 'Jahwe'

---

7 Möglicherweise ist das zweite Glied der Frage ein späterer Nachtrag. Denn von der δικαιοσύνη war weder im bisherigen Erzählverlauf noch in der Grunderzählung überhaupt die Rede. Zudem taucht das Nomen pluralisch erst in 12,9 auf. Auch die S-Version legt die Vermutung eines Nachtrags nahe, der der 3. Bearbeitungsschicht zuzuweisen wäre.

gänzlich fehlt. Über den persönlichen Konflikt hinaus vertritt Anna wohl auch eine ganz bestimmte Rolle, die die theologische Problematik verschärfen soll.

Tobit steht im Mittelpunkt. Zwar dominieren numerisch die Aktionen der Anna, aber sie laufen alle auf Tobit zu. In dem persönlichen Unrecht, das sie von ihrem Mann erfährt, nicht in der Arbeit, die ihr aus seinem Unglück erwachsen ist, oder in primär theologischen Ambitionen, sieht sie den Anhaltspunkt für ihren Angriff. Mit ihm fügt sie Tobit eine 'innere Wunde' zu, die sein physisches Leiden ergänzt.

Der Abschnitt 2,11-14 ist nicht nur in sich sorgfältig komponiert, was die verklammerten Teile je anschaulich zeigen, er ist auch eingebunden in den Zusammenhang der Grunderzählung. Zwar wird erst in 3,6 auf den Vorwurf der Anna zurückgegriffen, dennoch kann das Gebet 3,1-6 als nicht unpassende und fast demonstrative Reaktion des Tobit gelten. Freilich bleibt gerade an diesem Punkt der Abschnitt als Einschub erkennbar [8]. Der Abschnitt steuert eine partielle Problematik bei, die in der Erzählung nicht weiter verfolgt wird, da auch Anna zunächst wieder in den Hintergrund tritt. Durch sie wird das Element der Anfechtung in der Not eingetragen. In der weiteren Darstellung Tobits wird es beantwortet. Jedoch erinnert diese Erweiterung stark an die Rahmenerzählung des Ijobbuches (vgl. bes. Ijob 2,9).

Wichtige Anklänge bestehen in folgenden Punkten: a. In Tobit und Ijob handelt es sich um untadelige Männer, die durch Not in die Isolation geraten. b. In dieser Situation wird ihre - nur punktuell auftretende - Frau zum Gegenspieler und führt sie in die Anfechtung durch eine Steigerung der Not. Auffällig ist die LXX-Version von Ijob, die folgende verwandte Motive einträgt: Es wird jeweils von der notwendigen Arbeit der Frau zum Unterhalt gesprochen (Tob 2,11; Ijob 2,9d: λατρίς = Taglöhnerin). Dadurch wird die persönliche Betroffenheit der Frau als Hintergrund ihres Angriffes eher herausgestellt. Schließlich spielt im nahen Umkreis der Untergang der Sonne (Tob 2,4.7; Ijob 2,9d) eine Rolle, freilich in je anderem Sinnzusammenhang [9]. c. Die Anfechtung der Hauptpersonen Tobit und Ijob besteht in ei-

8 Ein weiterer dienlicher Hinweis ergibt sich aus der Wortstatistik: Das Verbum ἐριθεύεσθαι (2,11) und das Adjektiv κλεψιμαῖος (2,12) sind in LXX Hapaxlegomena. Das Verbum ἐρυθριᾶν begegnet außer 2,14 nur noch Est 5,1, dort jedoch in anderem Sinn. Lediglich 8mal ist in LXX τὰ γυναικεῖα o.ä. anzutreffen. Das ist eine auffällige Eigenart einer solch kurzen Textpassage. Vom Erzählduktus ist bemerkenswert, daß Tobias nicht erwähnt wird. Da er reisetüchtig ist, könnte auch er den Unterhalt der Familie durch seine Arbeit garantieren.

9 Zum uneinheitlichen Charakter der LXX-Version des Ijobbuches s. z.B. G. BEER, Der Text des Buches Hiob I, Marburg 1895, bes. 11; J. ZIEGLER, Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job, in: Sylloge (Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta), Göttingen 1971, 9-28; - Die Herkunft des Zusatzes zu 2,9 läßt sich nicht präzise ausmachen. Seine Einfügung wahrt im

ner provozierenden Frage der Frau, die die Lebensfundamente erschüttert. d. Die beiden Männer bewähren sich und bleiben Jahwe treu, ohne sich von ihm abzuwenden.
Bemerkenswert sind jedoch auch die Unterschiede an diesem Berührungspunkt: a. Die Not Ijobs beruht auf einem vorsätzlichen Plan Gottes. Tobits Not, die von geringerem Ausmaß ist, entsteht aus einem scheinbaren Ausbleiben von Gottes Handeln, ohne daß jedoch dahinter ein Plan erkennbar ist. b. Der Anlaß des Angriffs der Frau ist je unterschiedlich. Während Anna aus ungerechter Behandlung ihren Mann attackiert bzw. zurechtweist, ist die Frau des Ijob als Gegenspieler ihres Mannes erzählerisch notwendig, um die Elemente der Anfechtung und Bewährung zu konkretisieren. c. Ijob nimmt die Auseinandersetzung mit seiner Frau auf und führt sie weiter. Tobit wendet sich im vorliegenden Textzusammenhang Gott zu, ohne auf die Frage seiner Frau zurückzukommen. d. Geht es bei Tobit primär um die persönliche Infragestellung und erst in zweiter Linie - punktuell - um die Frage seiner Religion und seines Gottesbildes, so steht bei Ijob doch das Wesen und Handeln Gottes im Blickpunkt, was vor allem auch in der Gestalt des Satans veranschaulicht wird. Diese theologische Problematik ist von erheblicher Tragweite.

Damit wird man nicht von der Übernahme eines Erzählzuges zusammen mit seinem theologischen Kontext aus Ijob in die Bearbeitung des Buches Tobit sprechen können. Vielmehr hat sich der erste Redaktor des Tobitbuches an das Ijobbuch angelehnt und sich von dort für die Ausgestaltung seines Problembereichs inspirieren lassen. Die Tobit-Grunderzählung verfolgte eine durchgehend positive Darstellung ohne ausdrückliche Stationen einer theologischen Problematisierung. Solch ein Versuch wurde jedoch vom Redaktor an geeigneter Stelle eingefügt, und zwar in der Weise, daß die Frage vom Erzählverlauf durchaus verkraftet und auch beantwortet werden kann.

2. Tob 3,6*

Eine "begründete Begründung" ist genau in die Mitte der abschließenden Bitten von Tobits Bittgebet (3,1-6) plaziert. Das dreigliedrige Element ist durch eine Begründung an die zweite Bitte angehängt. Formal und inhaltlich deutlich getrennt, umfaßt es eine komparativische Feststellung mit erneuter Begründung sowie eine variierende Zustandsbeschreibung, die der einleitenden Feststellung formal entspricht und eine Konsequenz aus dem mittleren Begründungselement darstellt.Die 'erlogenen Vorwürfe', die Tobit nach seiner Ansicht hören mußte und jetzt als Kern der Not erscheinen, können sich vom bisherigen Erzählverlauf nur auf Tob 2,14 berufen. Über das Nomen ὀνειδισμός wird die Situation Tobits in Verbindung zu der seines Volkes

Wesentlichen den Textbestand des MT, vgl. G. FOHRER, Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, 55f.99; F. HORST, Hiob, BK XVI, Neukirchen 1968, 22.28. - Zur Problematik der Ijob-Rahmenerzählung s. auch: P. WEIMAR, Literarkritisches zur Ijobnovelle, BN 12 (1980) 62-80.

gebracht (3,4), das Nomen λύπη verweist auf 3,1 als jetzt unmittelbaren Anschluß an 2,14. Mitten in den Bitten ist somit ein Klageelement verankert, das die Motivation zum helfenden Eingreifen Gottes nicht mehr primär in der Not der Erblindung sieht, sondern in den ungerechtfertigten Angriffen der Anna. Damit wird eine Angleichung an die Situation der Sara erzielt (vgl. bes. 3,15). Allerdings kommt der Engel in der Begründung seiner Sendung nie auf diese 'Not' des Tobit zu sprechen.

3. Tob 4,3-21*

Die Redeeinleitungsformel 4,3a mit dem Redebeginn des Tobit dient dem Bearbeiter der Tobit-Grunderzählung als Ansatz, die Absicht des Tobit, seinem Sohn die Existenz des deponierten Geldes mitzuteilen, auszusetzen und eine umfangreiche Mahnrede vorzuschalten. Damit jedoch konstituiert er einen eigenen Abschnitt von beträchtlichem Umfang. Als Struktursignal, das die Geschlossenheit dieses Abschnitts signalisiert, fungiert das Verb ὑποδεικνύειν . Seine futurische Form in 4,2 kündigt einen Vorgang an, die präsentische in 4,2o bestätigt seine Ausführung. Somit wird ein Spannungsbogen sichtbar, der sich in diesem Abschnitt bis zum Ende hin abbaut. Das Ende der Rede ist nicht eigens vermerkt. Da ihr Ziel offenkundig eine Mitteilung ist, kann sie nach deren Ausführung als abgeschlossen gelten. Tobit ist alleiniger Handlungsträger dieses Abschnitts.

Die eingeschlossene Mahnrede reicht von 4,3b-2oa*. Sie weist eine gut erkennbare Struktur auf, die nach dem Prinzip der Spiegelbildlichkeit angelegt ist. Mit ihr ist auch die Grundstruktur für die sonstigen Erweiterungen festgelegt. Zunächst steht die Bestattungsanweisung als eigenes Element, das im weiteren Verlauf kein Pendant erhält, so aber einen herausgehobenen Platz einnimmt. Die weiteren Mahnungen lassen sich folgendermaßen zusammenordnen: [1o]

a. Summarische Anfangsweisung (4,5a)

b. 4 Parallelismen zum Thema 'Praxis der Gerechtigkeit' (4,5b.7a*.8.9.11)

c. 2 Parallelismen zum Thema 'Endogamie' (4,12a)

c'.2 Parallelismen zum Thema 'Bruderliebe' (4,13*)

b'.4 Parallelismen zum Thema 'Erziehung' (4,14b.16.19a)

a'.Summarische Schlußweisung (4,19c)

Als gliederndes Prinzip bietet sich die Anrede παιδίον (4,5.12.13.14.19c) neben den bereits vorfindlichen in 4,3a.21a an. Außerdem lassen sich die jeweils ausgewogenen, gleich umfangreichen und in formaler Beziehung zueinanderstehenden Themenblöcke in reizvolle inhaltliche Beziehung bringen.

Die Gestaltung der Mahnrede zeigt nicht nur einen umsichtigen, von der Erzählung her und auf die Erzählung hin denkenden Bearbeiter, sie demonstriert auch, mit welcher Eleganz dieser Autor zwei Szenen des vorliegenden Erzählabschnitts 4,1-5,17* mit Hilfe der traditionellen Gattung des Testamentes zu einem völlig neuen Abschnitt umgestaltet. Die literarischen Anknüpfungspunkte für die Aufnahme dieser Gattung [11] bot die Grunderzählung mit den in der Fluchtlinie des Bittgebetes (3,1-6) stehenden Notizen vom Todeswunsch (4,2a) und dem geplanten Vermächtnis (4,2b) des Tobit. In Verschmelzung mit den Elementen der Grunderzählung bildet die Mahnrede (4,3-19*) den Kern des Testamentes. Zwar ist dessen Anlage deutlich erkennbar, dennoch bleibt es ein Fragment, weil der Schlußteil ganz fehlt. Von den Elementen der Einleitung weist Tob 4,1-21* folgende auf: [12]

- Name (4,1)
- persönlicher Hinweis auf den bevorstehenden Tod (4,2)
- persönliche Zustandsbeschreibung (4,2)
- Nennung des Adressaten (4,2)
- Redeeinleitungsformel (4,3a)

Als originelles Element kommt die Ankündigung des Vermächtnisses (4,2b) hinzu.

Der Mittelteil umfaßt lediglich die Mahnrede (4,3b-19), wobei die Bezugnahmen auf Lebensbeispiele nur indirekt erfolgen, und die Andeutung einer Weissagung in 4,21a. Das ausdrückliche Vermächtnis (4,2of) ist ein selbständiges Element in diesem Mittelteil. Auffällig ist der Stellenwert und das Gewicht der Bestattungsanweisung. Sie dürfte im Zusammenhang mit den Hinwei-

1o Anders: VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 332, dem die Einzelweisungen "recht zusammenhanglos nebeneinander zu stehen scheinen, aber alle in dem Kernsatz der Verse 5 und 6 eine Einheit bilden" sowie BERGER, Gesetzesauslegung 386.211, der in Tob 4 eine "soziale Reihe" entdeckt und sie von 4,5b-19 reichen läßt. Eine Gliederung der Mahnrede wird sonst nicht gegeben, weswegen Kap. 4 durchweg spröde bleibt.

11 S. dazu oben in Teil II, Kap. I, Abschnitt 1.82 zu 14,2-11*; ebenso VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 331-334. Tob 4 wird in den neueren Untersuchungen jeweils bei der Besprechung der Textbeispiele von Testamenten bzw. Abschiedsreden mitaufgeführt; vgl. CORTES, Los discursos 98-1o2; KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 426.

12 S. dazu als Hintergrund Anm. 366 zu Tob 14,2-11*.

sen auf den bevorstehenden Tod der umfangreichen weisheitlichen Belehrung als dem zunächst 'letzten Willen' des Tobit entsprechenden Nachdruck verleihen. Ihre Funktion ist die Rechtfertigung dieser speziell variierten Form des Testamentes. Damit liegt das Schwergewicht dieses Testamentes eindeutig auf den Weisungen, die in ihrer Aufteilung und Zuordnung ein deutliches Interesse aufweisen, das für den weiteren Verlauf der Erzählung von besonderem Gewicht sein will. Gerade der Inhalt einzelner Sentenzen verunmöglicht den baldigen Tod Tobits (s. z.B. 4,9.11*), so daß das Thema der Mahnrede dem Gattungsformular Testament an diesem Punkt der Erzählung letztlich widerspricht und gerade die spezifische Form des Testamentes mit dem fehlenden Schluß bedingt. So ist das Testament eingepaßt in den vorliegenden Zusammenhang und ermöglicht die Weiterführung der Erzählung.
Die Struktur des Abschnitts mit verändertem szenischen Aufbau läßt sich schematisch folgendermaßen darstellen:

1. Die Erinnerung und der Plan Tobits (4,1-2)
2. Mahnrede (4,3-19*)
3. Das Vermächtnis an Tobias (4,2o-21)

Im Einzelnen stellt sich die Mahnrede folgendermaßen dar:

a. Bestattungsanweisung (4,3b-4b*)

Tobits Rede setzt mit der noch aus der Grunderzählung übernommenen Anrede παιδίον ein. Sie taucht auf der Ebene dieser Bearbeitung siebenmal auf und ruft so das besondere Verhältnis von Vater und Sohn als Erfahrenem und Lernendem, von Lehrendem und Schüler in Erinnerung. Als Verknüpfungselement in unmittelbarem Bezug zu dem zweimaligen Hinweis auf den Tod (4,2) steht die Bestattungsanweisung als Auftakt der Mahnrede. Sie korrespondiert mit der gleichlautenden Anweisung von 4,4b für den Todesfall seiner Frau, der Mutter des Tobias. Aus der hier überschießenden Bemerkung zeigt sich die Überzeugung Tobits, daß er auf jeden Fall vor seiner Frau stirbt. Sie soll neben ihm in demselben Grab bestattet werden. Damit ist der Erzählzug 14,12a bereits vorprogrammiert. Eingeschlossen von den Bestattungsanweisungen ist eine Kette von vier Einzelweisungen, die sich auf die Ehrung der Mutter beziehen. Tobias soll seine Mutter nicht verachten, vielmehr sie alle Tage seines Lebens ehren [13], das Beste für sie tun und ihr

---

13 Das Verbum ὑπεριδεῖν begegnet z.B. in Sir 38,16 im Zusammenhang der Bestattung, dürfte aber hier in Tob aufgrund der Nähe zu τιμᾶν im weiteren Sinn von 'verachten, verlassen' gemeint sein. Der Imperativ τίμα klingt unüberhörbar an die Formulierung des Dekalog (vgl. Ex 2o,12; Dtn 5,12) als Äquivalent zum hebr. כבד (pi) an. Vgl. zudem Spr 19,26; 2o,

keinen Kummer bereiten. Die Form der Anordnung läßt sich doppelt beschreiben. Einmal liegen zwei antithetische Parallelismen vor. Dabei wäre im ersten Parallelismus die asyndetische Verbindung zu notieren. Unter anderer Perspektive läßt sich eine chiastische Reihe beobachten, in der die Verbote die positiv formulierten Weisungen einschließen. Die Reihe dieser Weisungen will das Leben der Witwe Anna in jeder Hinsicht absichern. Darüberhinaus bildet sie den Anlaß für eine weitere Reihe von verschiedenen Weisungen.

b. Summarische Anfangsweisung (4,5a)

Diese Weisung wechselt abrupt die Thematik. Sie beginnt programmatisch und erhebt so von vornherein den Anspruch, allgemeingültig zu sein. Das wird durch den Tempusgebrauch in den nachfolgenden Weisungen gestützt. 13mal begegnet der Imperativ Präsens [14], 6mal der prohibitive Konjunktiv, der gerade bei kategorischen Verboten verwendet wird [15], 3mal der Imperativ Aorist, der auch komplexiv verstanden werden kann [16], 1mal der negierte Imperativ Präsens.
Die konkrete Weisung will das Gedenken an 'Jahwe, unseren Gott' einprägen. Das Verbum μνημονεύειν begegnet nur hier und 4,19c. Auch der Gottestitel ist in dieser Form noch nicht begegnet, wohl mit einem anderen Possessivpronomen [17]. Dem Gedenken Jahwes ist die ganze Aufmerksamkeit gewidmet. Es soll das ganze Leben durchziehen und bestimmen. Aus ihm erwachsen die konkreten Weisungen zur Lebensgestaltung. Das Gegenteil, das Nicht-Gedenken Jahwes ist die Sünde, das Vorbeigehen an seinen Geboten, d.h. nicht auf seinem Weg gehen (vgl. dazu 3,4.5 sowie etwa Dtn 26,13). Das in der zweiten Weisung verwendete Verb θέλειν ist als Hilfszeitwort verwendet und drückt die entschlossene Weigerung aus. Im Kontrast dieses antithetischen Parallelismus ist der Horizont aller folgenden Weisungen gegeben.

c. Die Praxis der Gerechtigkeit als vorrangige Realisierung des Gedenkens Jahwes (4,5b.7a*.8.9.11)

Gleich mit ihrem ersten Wort gibt die neue Weisung das Thema der viergliedrigen Reihe an. Der Neuanfang wird sowohl an der Wortstellung als auch an

---

2o; 23,22; 3o,17; Sir 3,3.5.8. In Sir 3,4 ist die Mutter eigens erwähnt. Vgl. Anm. 358 zu Tob 14,9b sowie die Ausführungen zum Elterngebot bei HOSSFELD, Dekalog.

14 S. dazu BDR § 335.336.

15 S. dazu BDR § 335.337.

16 S. dazu BDR § 337.

17 S. dazu oben den Abschnitt 3.23 in Teil II, Kap. III.

der Wiederholung "alle Tage deines Lebens" erkennbar. Daß die Anrede als Gliederungsmerkmal unterbleibt, hängt mit der unmittelbaren Nähe zu 4,5a zusammen. Die Verwirklichung der δικαιοσύνη läßt sich als eine Konkretion des Gedenkens an Jahwe bezeichnen. Da sie im unmittelbaren Anschluß an die rahmende Mahnung genannt wird, kommt ihr besonderes Gewicht zu. Es läßt sich vermuten, daß dieser weitgesteckte Begriff eine weitere Spezifizierung erfährt.
In dem ersten antithetischen Parallelismus 4,5b sind die Nomina Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gegenübergestellt [18]. Die Wortverbindung von den "Wegen der Ungerechtigkeit" spielt nicht nur an 1,3 an, sie hat schon in 4,5a in dem zum Wortfeld 'Weg/Gehen' gehörenden Verb παραβῆναι einen Anknüpfungspunkt. So werden je die positiven und negativen Verhaltensweisen von 4,5a und 4,5b in Beziehung gebracht: Die lebenslange Praxis der Gerechtigkeit ist eine vorrangige Form des Jahwegedenkens, die Ungerechtigkeit ist eine markante Form der Abwendung von Gottes Geboten, der Sünde [19].

Der zweite, ebenfalls antithetische Parallelismus hält die der Situation entsprechende singularische Anrede durch. Mit der Wortverbindung ἐλεημοσύνην ποιεῖν, die an das zentrale Thema der Grunderzählung anknüpft, wird eine Variante eingetragen, die ihren Unterschied und ihre Verwandtschaft zur Gerechtigkeit zugleich zeigt. Sie bedeutet eine spezifische Konkretion der sozialen Tugend der Gerechtigkeit und beinhaltet das Almosen als Ausdruck der Barmherzigkeit bzw. des wohltätigen Verhaltens oder diese selbst [2o]. In der Weisung geht es um die Haltung des Angesprochenen und

18 Vgl. z.B. auch Spr 11,5; 15,29a.

19 Der Begriff der δικαιοσύνη, der sein atl. Kolorit nicht verleugnen kann, ist in Tob nicht leicht zu fassen, zumal er in 2,14 pluralisch verwendet wurde. In seiner singularischen Verwendung dürfte er hier das menschliche Miteinanderleben, das die Gesamtheit des sozialen Verhaltens umgreift, bezeichnen. Demgegenüber ist die Ungerechtigkeit die Verletzung des gemeinschaftsfördernden Verhaltens.

2o Daß das Nomen ἐλενοσύνη anders als in der Grunderzählung verwendet wird, zeigt allein der singularische Gebrauch (vgl. dagegen 1,3; 14,2; 3,2). Bestätigt wird diese Differenz durch die Forschungsergebnisse von R. BULTMANN, Art. ἐλεημοσύνη, ThWNT II, 1935, 482f; G. SCHRENK, Art. δικαιοσύνη, ThWNT II, 1935, 194-214; M.J. FIEDLER, Δικαιοσύνη in der diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur, JSJ 1 (197o) 12o-143.134; BERGER, Gesetzesauslegung z.B. 4o, die besagen daß der Begriff ἐλεημοσύνη sich stark dem der δικαιοσύνη annähert, daß "Gerechtigkeit" jedoch in der Entwicklung des Judentums immer häufiger und spezieller mit "Almosen" zu übersetzen ist. Insofern ist die Zusammenordnung der beiden Begriffe in Tob 4,5b.7a voll berechtigt. Allerdings wird die Differenz noch deutlich gewahrt. Der Befund der LXX hinsichtlich der ἐλεημοσύνη zeigt dieses Ergebnis deutlich. Damit ent-

den Maßstab dieser Haltung: die großzügige Verwirklichung der Barmherzigkeit im Almosengeben. Auffällig ist, daß im zweiten Glied des Parallelismus das Auge als Wechselbegriff für die Person steht. So läßt sich eine Beziehung zur Erblindung des Tobit herstellen.
Über den Umfang der Praxis des Almosengebens handelt der dritte antithetische Parallelismus 4,8, dessen Glieder sich vierfach entsprechen. Unter wechselnden Besitzbedingungen soll die praktizierte Wohltätigkeit die Konstante bleiben. Dieser Satz könnte die Veränderung in Tobits Leben anzielen: den Wechsel vom Reichtum zum eingeschränkten Leben aufgrund der Erblindung. Verkündet er selbst diese Weisung, ist sie ein Zeugnis seiner ungebrochenen Treue zu Gottes Geboten.
Der vierte, jetzt synonyme Parallelismus 4,9.11* schließlich spricht in einer Begründung zu den vorangegangenen Weisungen vom Wert und der Wirkung des anempfohlenen Verhaltens: "Einen guten Schatz nämlich sammelst du dir so für den Tag der Not. Eine gute Opfergabe nämlich ist die Barmherzigkeit vor dem Höchsten!" [21] Allein schon die stilistische Abhebung zeigt hier den Höhepunkt des Themenblocks an. Somit werden alle Weisungen von diesen Sentenzen umgriffen. Die Verkettung von Tun und Ergehen wird offenkundig. "Wer gemeinschaftsgemäß handelt, dem wird die Sphäre der Gemeinschaftstreue, die er im Laufe der Zeit um sich gesammelt hat, eines Tages Wohlfahrt und jedwedes Heil bescheren" [22]. Denn die Nomina θέμα und δῶρον [23] enthalten positives Potential: die Gesamtheit der Taten, die in der Fluchtlinie von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit stehen, ist der Schatz und als dieser die kostbare Opfergabe, die die Stelle anderer Opfer vor Gott einnimmt (vgl. die Situation der Diaspora!!) und ihn zum rettenden Eingreifen bewegt. Daß er als der 'Höchste' [24] bezeichnet wird, spricht gerade seine Souveränität an, die dem Menschen selbst Möglichkeiten zur Rettung eröffnet und diese noch überraschend übersteigen kann.

---

fernt es sich vom Wurzelgrund des Nomens חסד mehr und mehr. In der neuen Färbung zeigt der Begriff verschiedene Abstufungen, deren Differenzierung nicht immer leicht ist. In 4,7a ist der engere Gebrauch im Sinne von 'Almosen' anzusetzen. Die Mahnung zur Wohltätigkeit findet sich häufig in Sir, z.B. 7,1o; 29,8.

21 An dieser Stelle ist das Nomen ἐλεημοσύνη wohl im weiteren Sinne zu verstehen.

22 K. KOCH, Der Schatz im Himmel, in: Leben angesichts des Todes, FS H. Thielicke, Tübingen 1968, 47-6o.53; KOCH ordnet allerdings 4,9.1o zusammen und übergeht 4,11.

23 Zu beiden Begriffen s. die Überlegungen und Vergleichsstellen bei SCHUMPP, Tobias 86.88.

In den Rückbezügen dieses Parallelismus wird ein wichtiger Horizont eröffnet: Wenn gerade von den ἐλεημοσύναι Tobits (1,3; 2,14) sowie von seiner ἀνάγκη (3,6) gesprochen wurde, ist hier eine unüberhörbare Verheißung ausgesprochen. Es wird ein Überleben und eine Rettung Tobits geben! Damit gerät die Mahnrede allerdings in erzählerische Konkurrenz zu 3,16f! Diese Sentenzen dienen über das neue Spannungsmoment hinaus auch und vor allem zur Motivation für das gewiesene Verhalten [25].

d. Die Endogamie als göttliche Weisung (4,12a)

Ein weiteres Gebot als Manifestation des Jahwegedenkens rückt in 4,12a in den Blick. Es ist sowohl inhaltlich-thematisch als auch formal durch die erneute Anrede und den vorangestellten Imperativ abgehoben. Das Thema ist schon der Grunderzählung ein entscheidendes Anliegen. "Hüte dich, Sohn, vor jeder unrechtmäßigen Heirat, und eine Frau nimm nur aus der Sippe deiner Väter!" [26] Was Tobit selber praktiziert hat, möchte er auch von seinem Sohn verwirklicht wissen. Der eindringlichen Mahnung ist das Verbot angeschlossen. Auffällig ist der terminologische Unterschied zwischen σπέρμα im synonymen Parallelismus und φύλη als der nächst größeren Organisationseinheit des Volkes Israel. Sollte die Sippe eine Heirat nicht ermöglichen, soll Tobias eine Frau innerhalb des Stammes suchen. Dieses Verbot wird im zweiten Glied damit begründet, daß sie Söhne von Propheten sind [27]. Damit erhält das Verbot die Form eines synthetischen Parallelismus, der den vorangehenden synonymen Parallelismus wirkungsvoll abstützt. Diese formale Besonderheit im Rahmen der Mahnrede zeigt einen Einschnitt an. Er wird durch die folgende Interjektion καὶ νῦν und die erneute Anrede (4,13) bestätigt.

24 Zu den Gottestiteln s. den Abschnitt 3.23 in Kap. III, Teil II.

25 Die theologische Vorstellung der Sentenzen 4,9.11* läßt sich in Verbindung bringen mit Ps 41,2; Spr 19,17; 21,3; vgl. auch Sir 3,31; 17,22; 29,8-13; bes. 29,12; 35,4; 4o,17.

26 Πορνεία ist gerade aufgrund des synonymen Parallelismus wie schon in 8,7 als 'unrechtmäßige Heirat' zu verstehen. Die Kommentare und Untersuchungen deuten sämtlich anders, im Sinne von Unzucht. - Die auf die Heirat abzielende Wortverbindung "eine Frau nehmen" ist in der Grunderzählung bereits mehrfach gegeben.

27 Mit dieser ungewöhnlichen Bezeichnung dürften Gestalten der Frühzeit (vgl. 4,12b) gemeint sein, deren je unterschiedliche Funktionen darin übereinstimmen, daß sie eine besondere Beziehung zu Jahwe offenlegen: vgl. Gen 2o,7; Ex 7,1; 15,2o; Ri 4,4; 1 Sam 3,19f; 1 Chr 16,22; Ps 1o5, 15. Entsprechend der zeitlichen Fiktion des Tobitbuches dürfte der Begriff vor allem auf die Patriarchen gemünzt sein.

e. Mahnung zur Bruderliebe (4,13*)

Die Interjektion läßt sich am besten so verstehen, daß sie eine Folgerung aus dem bisher Gesagten einleitet. So sind 4,12 und 4,13* eng verknüpft, was noch durch zwei andere Beobachtungen unterstrichen wird. Beide Abschnitte weisen den gleichen Umfang auf und entsprechen zusammengefaßt den sie einschließenden, wiederum gleichproportionierten Abschnitten. - Vers 4,13* umfaßt je einen antithetischen und synonymen Parallelismus. Der Schlüsselbegriff des ersten Gliedes ist das Verbum ἀγαπᾶν [28]. Tobias soll seine Brüder lieben. Im gewählten Nomen dürfte eine eindeutige Beschränkung auf die Mitglieder seines Volkes einbeschlossen sein. Das ist der Horizont der hier angezielten Bruderliebe. Sie umgreift an Konkretionen - das läßt sich von ihrer Stellung genau am Höhepunkt der Mahnrede sagen - neben der Endogamie auch das Almosengeben sowie die weiteren noch folgenden Weisungen. Als Wechselbegriff für die Gerechtigkeit ist die Bruderliebe in der Sicht des Verfassers dieser Mahnrede die Manifestation des Jahwegedenkens par excellence.
Diese Weisung wird jedoch von der Antithese mitbestimmt: "Sei in deinem Herzen nicht zu hochmütig, um dir aus ihrer Mitte eine Frau zu nehmen". Der Hochmut bzw. die Überheblichkeit ist nach dem Zeugnis des AT das Kennzeichen der Heiden. Er richtet sich unmittelbar gegen Gott. So hat er keinen Platz im Leben des Jahwegläubigen [29].

Als Begründung für die Warnung vor dem Hochmut wird ein synonymer Parallelismus angehängt, dessen erstes Glied die Wirkung des Hochmutes in den Nomina 'Untergang' (vgl. 3,15; 6,14 das Verbum ἀπολλύναι aus demselben Wortstamm in Bezug auf die sieben Männer der Sara) und 'Zusammenbruch' als dem Gegensatz zum Frieden (vgl. z.B. Spr 26,28) darstellt. Parallel dazu werden die Folgen der Charakterlosigkeit [3o] in der 'Erniedrigung' (vgl. Sir

---

28 Als Wiedergabe des hebr. Verbs אהב erfuhr ἀγαπᾶν eine besondere Prägung. Der in ihm zugrundegelegte Aspekt des Strebens nach Gutem wurde in LXX moralisiert, d.h. näherhin auf das Gesetz und die Gebote ausgerichtet (s. dazu: BERGER, Gesetzesauslegung 1o6-1o9). "Lieben" bezeichnet hier als Terminus technicus die Aufnahme einer Beziehung, die sich in dauerhafter Verbundenheit bewahrt.

29 Zum Thema "Überheblichkeit" vgl. Lev 26,18-19; Num 15,3o; Dtn 17,12.2o; Jdt 6,19; Ps 131,1; Hos 13,6; Jer 48,29; Dan 11,12; Spr 21,24; Sir 16, 8-9; 1 Makk 2,47; 2 Makk 1,28; 9,4.11.14f. - S. dazu: G. BERTRAM, Art. ὑπερήφανος ThWNT VIII, 1969, 526-528; MAYER, Funktion 22. ZENGER, Judit 478f.

3o Das Nomen ἀχρειότης ist Hapaxlegomenon in LXX.

2o,3.9.11; 22,3 u.ö.) und in "Not" (vgl. Spr 14,23; Sir 18,25) gesehen. Damit ist die Weisung zur Bruderliebe ausgiebig unterfangen. Daß in 4,12a.13* der Kern der Mahnrede vorliegt, läßt sich daran ablesen, daß die Gegenhaltung zur Bruderliebe recht umfangreich und warnend skizziert wird.

f. Von der wahren Erziehung (4,14b.16.19a)

Die Anrede in 4,14b markiert den Neueinsatz. So ist zu erwarten, daß auch ein neues Thema angeschlagen wird. Der Einsatz des synonymen Parallelismus erfolgt wie in 4,12a und deutet auf den Zusammenhang hin: "Gib acht auf dich, mein Sohn, in allem, was du tust". Das Verständnis dieser - isoliert betrachtet - offenen Mahnung wird durch den Nachsatz erst präzisiert: "Zeige deine (wahre) Erziehung in deinem ganzen Lebenswandel!" [31].
Wie eine Exemplifikation der wahren Erziehung wirkt der Vers 4,16a, der ebenfalls als synonymer Parallelismus gestaltet ist und genauso unter die Weisungen zur Praxis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (4,5b-11*) fallen könnte: "Von deinem Brot gib dem Hungrigen, und von deinen Kleidern den Nackten" [32].
Diese ausgesprochen positive Weisung, der eine Eingrenzung auf die Volksgenossen nicht beigegeben ist, wenngleich sie sich aus dem größeren Kontext vermuten läßt, wird in 4,16b mit einer Variante zu 4,7a fortgeführt, die jedoch radikaler formuliert: "Alles, was du im Überfluß hast, verwende als Almosen!" Das zweite Glied dieses antithetischen Parallelismus ist eine bewußte wörtliche Wiederholung von 4,7a, um den Bogen dorthin zu schlagen und so die Verbindung herzustellen. Sie unterstreicht unerbittlich den Maßstab der Barmherzigkeit. Er ist in der Not des Bruders gegeben, der ein Anrecht auf die tätige Hilfe des "Vermögenden" hat. Damit dieser Maßstab und das Recht des Armen erkannt werden können, wird so ausschließlich formuliert. Freilich ergibt sich hier ein Reibungspunkt zur Grunderzählung: Tobit hat eine ungeheure Geldmenge deponiert!

---

31 Die weisheitlich verstandene, primär praktisch-sittlich, aber auch intellektuell ausgerichtete Erziehung bzw. Bildung, für die der Vater die Verantwortung trägt, hat ihre Grundlage in den Geboten Gottes (vgl. Ps 94,12; s. auch: Spr 1o,4a; Sir 21,23; 26,14; 42,8). Das Nomen ἀναστροφή begegnet nur noch 2 Makk 6,23. Vgl. zum Thema: G. BERTRAM, Art. παιδεύω ThWNT V, 1954, 596-624.

32 In diesem Vers dürfte eine Abhängigkeit von Jes 58,7 gegeben sein, wo es darum geht, zu klären, was Gott wirklich will: die tätige Liebe zum Bruder in Not, der vom gleichen "Fleisch" ist (so wörtlich Jes 58,7b) und Anspruch auf Unterstützung hat. Ebenso kommt Ez 18,7.16 in Betracht. Gerade auf dem Hintergrund von Ez 18 wird jeder Einzelne in die unmit-

Ein abschließender synonymer Parallelismus setzt in der bisherigen Mahnreihe einen neuen Akzent (4,19a). Es geht um die Aufforderung zum Gotteslob sowie zur Bitte an ihn, "daß all deine Wege rechte (= gerade) Wege werden!" [33]. Wichtig ist hier die Korrespondenz von Lobpreis und Bitte als Abschluß der fordernden Mahnreihe. Denn sie fängt eine mögliche Überforderung, aus der eine entsprechende Abwehrreaktion des so Betroffenen erwachsen könnte, ab. Letztlich ist es Gott selbst, der dem Menschen die Möglichkeiten seines Lebensweges eröffnet und ihn auch dazu befähigt, auf sie aufmerksam zu werden und sie zu realisieren.
Das Korpus der Mahnreihe ist damit abgeschlossen. Es folgt noch eine rahmende Abschlußmahnung.

g. Summarische Schlußweisung (4,19c)

Durch Interjektion und Anrede hinreichend markiert, endet die Rede mit einer Weisung in der Form eines antithetischen Parallelismus. Die Weisung des ersten Gliedes mahnt zum Gedenken an die väterlichen Gebote. Das ist ein überraschender Kontrast zu 4,5a, der noch ausgewertet sein will. Im zweiten Glied ist ein Subjektwechsel zu verzeichnen, der das Objekt des vorangegangenen Satzes übernimmt: "sie (die Gebote) sollen nie weggestrichen werden aus deinem Herzen". Der Ort, an dem die Gebote ihren Platz haben und ihre Lebenskraft entfalten können, ist das Herz als die Mitte des Menschen. Erst wenn sie dort aufgenommen sind, können sie auch be-herz-igt werden.

Über die Einzelerklärung hinaus ist die Systematik dieser Mahnrede reizvoll und aufschlußreich. Sie basiert auf der speziellen Form der Rede, deren durchkonstruierte literarische Komposition außer der Bestattungsanweisung sechs jeweils gegeneinander abgehobene Einheiten aufweist. Die dadurch gegebene komplexe Zuordnung der einzelnen Einheiten spiegelt eine thematische Komplexität wider.

---

telbare Verantwortung für sein Leben gerufen. Die Verantwortung wird in solchen Weisungen umrissen.

33 Das Adjektiv εὐθύς hat im Hebr. sein Äquivalent in ישר , das vor allem dtn-dtr. begegnet wie auch in der Weisheitsliteratur. Im Zusammenhang dieser Mahnrede sind die Vorstellungen vom "geraden Weg" und dem Gebot eng verknüpft. Jahwe bietet dem Menschen die Möglichkeit, daß er die Gebote kennt und befolgt, d.h. daß sein Weg recht ist. Darin liegt das Gelingen eines Lebens einbeschlossen (vgl. Spr 2,13; 2o,11; Jes 26,7). Der "gerade Weg" als zunächst anschauliches Bild ist hier zum Theologumenon geworden, das freilich wieder auf eine Erzählung hin umgesetzt wird.

A. Die summarische Anfangs- und Schlußweisung (4,5a.19c) beleuchten sich gegenseitig. Der teilweise übereinstimmende Wortbestand eröffnet die Möglichkeit zur Kombination. Die Hauptmahnung μνημόνευε etwa kennt zwei unterschiedliche Objekte. Ohne die Frage einer traditionsgeschichtlichen Herkunft der einzelnen Glieder zu prüfen, läßt sich für beide Weisungen behaupten: Die Objekte zum zentralen Verb stehen nicht im Widerspruch, sondern sind austauschbar. Das bedeutet für diesen Zusammenhang konkret: Die Gebote des Tobit haben nach seinem Verständnis göttliche Autorität! Damit ist der Vater d e r Träger der Tradition als Lehrer des Gesetzes und in der Erziehung zum Leben. Im Verhältnis zur Grunderzählung ist das Ausmaß der Unterweisung bereits deutlich angestiegen. Außerdem ist der Anspruch des Vaters in diesem Testament gegenüber 14,9 erheblich gesteigert.

B. In unübersehbarer Korrespondenz stehen die Blöcke 4,5-11* und 4,14b-19a. Die Themen "Praxis der Gerechtigkeit" und "Leben nach der väterlichen Erziehung" sind aufeinanderbezogen. Dabei kann die Praxis der Gerechtigkeit in ihren vielfältigen Realisierungsmöglichkeiten als Ausweis der wahren Erziehung aus der Quelle des Gedenkens Jahwes angesehen werden. Das erweist sowohl die Anordnung der einzelnen Blöcke in sich als auch ihre Kombination. Die herausgehobene Stellung der Themenangabe (s. 4,5b.14b) ermöglicht eine ungebrochene Beziehung zu den summarischen Rahmenweisungen, wobei die jeweilige Zuordnung noch einmal hilfreich ist: Die Weisungen unter dem Stichwort 'Erziehung' stehen in der Nähe zur Schlußmahnung, während der Themenbereich 'Gerechtigkeit' unmittelbar nach vorne angeschlossen ist. Die übergreifende Zuordnung ermöglicht die gesamte Durchlässigkeit.

C. Das konkrete Gebot der Endogamie (4,12a) löst das generelle Gebot der Bruderliebe (4,13*) aus. Ihre enge Verwiesenheit, die die Endogamie als herausgehobene Form der Bruderliebe darstellt, bindet beide Einheiten zum Kern der Mahnrede zusammen, um den sich ringförmig die anderen Abschnitte legen. Insofern das konkrete auf das generelle Gebot hingeordnet ist, umfaßt dieses als Zentrum der Mahnrede auch die rahmenden Einheiten und erscheint fast als Wechselbegriff für Gerechtigkeit und Leben entsprechend der wahren Erziehung, wobei er je einen neuen Aspekt erhält. Die Befolgung der konkreten Weisungen realisiert die Bruderliebe. Das Zentrum der Mahnrede ist jedoch auch auf den Rahmen ausgerichtet. Dadurch erscheint die Bruderliebe als vorzügliche Realisierung des Jahwegedenkens bzw. als das vorrangige Gebot des Vaters. In den Konkretionen der Bruderliebe bzw. der Gerechtigkeit bzw. des Erziehungsideals sind die Akzentsetzungen einer bestimmten

Zeit enthalten: Almosen, Endogamie, Gebet. Die Komplexität schließlich bedingt auch, daß alle Weisungen Anteil haben an dem Wert und der Verheißung, die in 4,9.11* ausgesagt sind.
Die Mahnrede als Kern des Testamentes ist auf die Tobiterzählung hingeordnet. Mit ihr als gezieltem Einschub will der Bearbeiter den Leser erneut auf die 'Lösungsspur' bringen, gerät dabei wohl mitunter in Konflikt mit der Anlage der Grunderzählung.
Das Endogamiegebot ist auf die Binnenerzählung ausgerichtet. Seine Nennung zeigt das Bestreben, die Grunderzählung an scheinbaren Lücken zu komplettieren. Das legt ein Blick auf 6,16a nahe. Als Kernanliegen des Tobit in der Mahnrede steht es in Konkurrenz mit seiner aktuellen Situation und dem Anliegen des Erzählzusammenhangs, wenngleich die Beziehung zu 3,17a positiv deutlich wird. Eine gewisse Determination der Erzählung ist durch die Mahnungen zur Gerechtigkeit gegeben. Zudem ist bei aller Übereinstimmung in der Nomenklatur doch eine Differenz in der Sache nicht zu übersehen: Das Nomen ἐλεημοσύνη ist gegenüber der Grunderzählung in der Sache enger geworden, im Adressatenkreis jedoch offenbar weiter. Das verweist auf einen neuen Hintergrund. Während dieser Kernbegriff in der Grunderzählung noch ganz von einem anthropologischen Ansatz bestimmt war, in dem die Notwendigkeiten von Familie, Vaterhaus usw. den Leitfaden bildeten, geschieht jetzt eine Wende: Der Begriff selbst wird zur Norm, wird Gesetz, nach dem die Menschen sich auszurichten haben. Freilich geht mit der theologisierenden Verengung auch eine Vertiefung einher, wie 4,9.11* eindringlich zeigt. Schließlich hat die Stellung des Vaters größeres Gewicht erhalten. Das könnte auf eine größere Eingewöhnung in einer neuen Umwelt hinweisen, die die Notwendigkeit einer umfangreicheren Reflexion und Weitergabe der eigenen Tradition herausforderte. Zwar ist die mit dem Verbum εὐλογεῖν verbundene Weisung in der Erzählung vielfach eingelöst, es bleibt aber zu erwarten, daß sie Anknüpfungspunkt für ein weiteres Beispiel des Lobpreises ist (s. Kap. 13).
Die außerhalb dieses Komplexes liegende Bestattungsanweisung (4,3-4) hat an der theologischen Ausrichtung der übrigen Mahnrede vollen Anteil.

Zur Abhebung von der Mahnrede und zum Anschluß an sie ist die Interjektion καὶ νῦν in 4,2oa notwendig geworden. Sie leitet zur Mitteilung des Tobit an Tobias über. Deren Ende wird in 4,21b vom Bearbeiter weitergeführt in einer Sentenz, die an 4,21a bestärkend anschließt, den Gedanken von 4,21a aber aus seinen konkreten Bezügen löst: "Du hast viel zur Verfügung, wenn

du Gott fürchtest, jede Sünde meidest und das Beste vor ihm tust". Der Wortbestand dieser Sentenz deckt sich vielfach mit dem der Mahnrede (vgl. 4,7.8. 5a.3b). Der Erziehungseifer des Tobit schlägt hier noch einmal durch. Die Relativierung und Spiritualisierung des Vermögens entspricht der Radikalität der Weisungen (vgl. 4,7.8.16).
Die Eingriffe von Kap. 4 in den Grundtext verändern dessen Struktur nicht unerheblich. Es bleibt abzuwarten, ob die ursprüngliche Ausgewogenheit der Erzählung gewahrt bleiben kann.

4. Tob 5,1-2

Die auch als anaphorische Notiz fungierende Redeeinleitungsformel 5,1a [34] markiert einen Neuanfang, indem sie einen neuen Handlungsträger einführt, der zwar schon Adressat der Mahnrede war, aber erst im folgenden Verlauf aktiv wird. Sein Auftritt konstituiert eine eigene Szene (5,1-2) im neuen Zusammenhang und besteht in einer Rede, die neben einem Versprechen [35] noch eine Frage [36] umfaßt, die die nachfolgende Handlung des Tobit evoziert und seinen Befehl vorbereitet. Das thematische Anliegen dieses Überleitungselementes ist doppelt: Es verstärkt einerseits die Linie des Testamentes und damit das Bild des Vaters. Das Testament ist zwar als Provisorium erwiesen, aber es behält seine Geltung. Andererseits wird Tobias als der gehorsame Sohn und bereitwillige Schüler gezeichnet (vgl. die Rückbezüge).

5. Tob 5,18-23

Der Abschnitt 5,18-23 stellt sich als Rückblende ohne Ortsveränderung dar. In den Mittelpunkt gerät zunächst die weinende Anna, die ausdrücklich als Mutter des Tobias vorgestellt wird. In 4,1-5,17* war sie nicht vertreten. Die bewußte Apposition (vgl. hingegen 2,11) deutet schon den Tenor der Einheit an: Es wird um die Abreise des Tobias gehen! Die Einheit hat in dem Verbum κλαίειν ein deutlich inkludierendes Struktursignal. Der ingressive Aorist (5,18) sowie die Schlußnotiz geben als einzige Handlungselemente einen Spannungsbogen zu erkennen.

---

34 Das Verbum ἀποκρίνειν begegnet in der Textversion BA nur in 2,14 und 5,1! Hingegen verwendet es die S-Version 6mal.

35 Vgl. in dem Versprechen des Tobias die Anklänge an die Ausführungsformel 6,5, wodurch die Autorität des Vaters noch gestützt wird (vgl. 4,5a.19c).

36 Das zweite Element in der Frage ist durch ein καί-explicativum angehängt (s. BDR § 442,6).

Über Stichwortentsprechungen (ἄγγελος συμπορεύσεται 5,22 // 5,17; εὐοδοῦν 5,22 // 5,17), erzählerische Rückgriffe (ἐξαποστέλλειν 5,18 // 5,3. 17; ἀργύριον 5,19 // 5,2.3) sowie Anspielungen (z.B. ὑπάρχειν 5,2o // 4,7.8) ist der Abschnitt vielfach mit der bisherigen Erzählung verbunden. Der Dialog zwischen der initiativ gewordenen Anna und ihrem Mann ist kunstvoll gestaltet. Annas Redeanteil umfaßt je zwei Fragen und Aussagen. Die erste Frage entpuppt sich als Vorwurf an Tobit, die zweite hebt den Wert des Tobias für seine Eltern hervor [37]. Gerade die Metapher 'Stab unserer Hand' für Tobias veranschaulicht den jetzt vermuteten Verlust. In dem als adverbiale Bestimmung fungierenden substantivierten Infinitiv wird die Metapher fortgeführt, und zwar in der stilistischen Form des Merismus, der die Ebene der bildhaften Aussage bewahrt und zugleich die Metapher konkretisiert: Tobias ist der Begleiter und die Stütze seiner Eltern allein durch seine Anwesenheit.

Anna schwenkt von der rückwärtsgewandten Betrachtung in einen die Zukunft bestimmenden Wunsch: "Geld soll nicht zum Geld kommen! Vielmehr soll es zum Lösegeld für unser Kind werden!" [38] Damit bestimmt sie von sich aus die Verwendung der Riesensumme des Geldes unmittelbar nach dem Erhalt. Das bedeutet wiederum eine starke Relativierung des Geldes, sofern es für den eigenen Bedarf und Luxus bestimmt sein soll [39]. Darüberhinaus jedoch mißt sie dem Geld einen hohen Wert zu im Hinblick auf die mit ihm gegebenen Mög-

---

37 Die Verbindung der disjunktiven Konjunktion ἢ mit der Negation οὐχί (vgl. BDR § 427,2) zu Beginn der zweiten Frage läßt nur eine bejahende Antwort zu.

38 Der Vers 5,19 hat den Auslegern immer Probleme aufgegeben. Sie liegen einmal in der inzwischen geklärten Bedeutung der Verbform φθάσαι (= 3. Sg. Opt. Aor. akt.) 'kommen, hinzugelangen' (vgl. dazu BDR § 1o1, Anm. 82; 384; 427,4 sowie: G. FITZER, Art. φθάνω , ThWNT IX, 1973, 9o-94). Vermutlich ist hier ein Sprichwort durch den negierten Wunsch abgewandelt worden. - Zum anderen gibt das Nomen περίψημα , das in LXX Hapaxlegomenon ist, Schwierigkeiten auf in diesem Zusammenhang. Zwar legt die erkennbare klassische Weiheformel περίψημα γένοιτο einen kultischen Zusammenhang nahe (s. dazu: G. STÄHLIN, Art. περίψημα , ThWNT VI, 1959, 83-92.88, Anm. 57 - und besonders J. JEREMIAS, Das Lösegeld für Viele (Mk 1o,45), Judaica 3 (1947) 249-264.251 sowie die Kommentare) und wird auch hier weithin vermutet - das aber schließt der bisherige Erzählzusammenhang völlig aus. Eher läßt der Kontext daran denken, daß - vor allem, wenn 4,3-19* und 5,18-23 von einer Hand sind - das deponierte Geld, das zu holen Tobias unterwegs ist, aktuell als Almosen verwendet werden soll und in diesem Sinn zum Lösegeld, d.h. zum Schutz für das Leben des Tobias wird (vgl. 4,9.11). Eine Stütze für diesen Horizont kann Ijob 33,23f aus der ersten Elihurede sein, wo als "Lösegeld" die "Geradheit" als der vom Menschen geforderte "gerade Weg" (s. dazu Tob 4, 19a!; Spr 2,13; 4,11) in Betracht kommt (vgl. dazu: JEREMIAS, Lösegeld 252; ähnlich: FOHRER, Hiob 46o).

lichkeiten, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu praktizieren (vgl. dazu 4,5b.7a*.8.9.11*.21b). Der Vers 5,2o begründet mit einer Feststellung den Wunsch und Plan der Anna und bestätigt zugleich diese Auslegung.

Die vier Elemente der Rede Annas sind untereinander eng verzahnt: Sie wachsen sowohl auseinander hervor als sie auch paarweise aufeinander hingeordnet sind (1. und 3., 2. und 4. Element). Sie bestimmen die Position der Anna eindeutig. Aus ängstlicher Sorge um Tobias entwickelt sie einen Plan, in welcher Weise das Geld verwendet werden soll. Es soll seiner Rettung dienen.

Tobit selbst ist sowohl mit dem persönlichen Vorwurf als auch mit dem Plan konfrontiert. Da der Vorschlag der Anna, der schon einem festen Versprechen gleichkommt, den Vorstellungen Tobits nicht zuwiderläuft (vgl. 4,3-19*), kann er diese Frage (vgl. 2,14) umgehen und sich dem kritischen Punkt der Abreise des Tobias zuwenden. Seine Rede umfaßt einen Ermunterungsruf sowie fünf futurische Aussagen, die alle auf die gesunde Heimkehr des Tobias konzentriert sind. In ihrer Mitte steht der Zuspruch von der Begleitung des Engels. Die rahmenden Aussagen entsprechen sich spiegelbildlich. Seine Zuversicht begründet Tobit mit seiner Perspektive: Während Anna eher vom Tun des Menschen her denkt (vgl. 4,5-19*), wählt Tobit die entgegengesetzte Sicht; er vertraut auf Gottes Begleitung. Da eine Auseinandersetzung darüber fehlt, läßt sich sagen: Genau in der Zusammenschau dieser Ebenen oder Perspektiven liegt die Tröstung (s. 5,23). Angst wendet sich zum Vertrauen, wenn sich die menschliche Leistung von der göttlichen Hilfe getragen und angesehen weiß.

Wenngleich in 5,18-23 ein neuer Handlungsträger eingebracht ist, erhält die Szene eher statischen Charakter, weil sie auf das Ziel von 5,17 bezogen ist. Dennoch ist der Abschnitt abgerundet und weckt die Aufmerksamkeit für weiteres Geschehen. Tobit hat Anna aus der Angst in das Vertrauen hinübergezogen, so daß von hierher angesichts der Gefahren auf dem Weg des Tobias eine Rettungsgewißheit wirksam werden soll. Sie wird in 6,1-5 sogleich eingefordert.

Dadurch, daß die Verse 5,1-2.18-23 eingearbeitet sind, weist die Struktur von Kap. 5 jetzt deutliche Veränderungen auf. Zwar bleibt die 7szenige Grundstruktur erhalten, aber die erste und zweite Szene verfügen jetzt über andere Inhalte, die die Entsprechungen zwischen den Randstücken verhindern.

---

39 Das ist die einzige Sinnspitze der EÜ (198o).

Szene 1 umfaßt 5,1-2, Szene 2 nur noch 5,3. Wichtigstes Abtrennungskriterium ist der Wechsel der Handlungsträger. 5,18-23 wird nicht in das Hauptgeschehen integriert, sondern ist verengt zu einer erweiternden Ausgestaltung der 7. Szene 5,17b. Auch inhaltlich wird man diesem Abschnitt so gerecht.

6. Tob 6,7-1o*

Durch die neue Reisenotiz 6,1o werden die Verse 6,6-9 im vorliegenden Zusammenhang zu einer neuen Einheit. Sie ist durch die Frage des Tobias nach der Bedeutung der aufbewahrten Fischorgane bestimmt und läßt sich am ehesten mit 6,1-5 verbinden. Die Frage des Tobias verläuft im Stile von 5,1 und spiegelt neben dem Gehorsam und der Lernbereitschaft auch Unsicherheit angesichts der Zukunft wider. Rafaels Antwort läßt die Ausgangspunkte der Rahmenerzählung jetzt zu Zielpunkten werden, auf die hin er die Erzählung grob vorentwirft[4o]. Dabei treten zwei Erzählfäden in Erscheinung, die genau dem Erzählverlauf entsprechen. Auf diese Weise drängt er die Spannungsmomente an den Rand und determiniert den Verlauf des Geschehens.
Seine Auskünfte gibt Rafael sehr dosiert, sie häufen sich in Kap. 6. Auch auf diese Weise kommt seine Überlegenheit zum Vorschein.

7. Tob 6,13*

In seiner neu ansetzenden Rede (καὶ νῦν) 6,13* expliziert Rafael in einem zweiten Anlauf sein Vorhaben. Die zweite Ankündigung der Brautwerbung ist auffällig mit den Motiven 'Rages' und 'Erbrecht' verknüpft. Außerdem legt er die Stationen und den zeitlichen Ablauf der weiteren Reise fest. Neben dem inhaltlichen Interesse bringt der Bearbeiter folgende Mosaiksteinchen seiner mehr und mehr erkennbaren Intention ein: 1. Er nimmt jede Gelegenheit wahr, den Unterlegenen durch den Überlegenen zu belehren. 2. Die Weisungen enthalten solchen Anspruch, daß keine Alternative bleibt. 3. Ihm liegt daran, das Geschehen abzusichern und zu determinieren, dabei kein Element fallenzulassen, sondern jeden Erzählzug komplett auszugestalten.

8. Tob 6,15b

Angeschlossen durch die typische Interjektion wiederholt Tobias sein Furchtbekenntnis. Allerdings begründet er jetzt anders und leitet von sich selbst auf seine Eltern um. Zwei Motive führt er an: Sein Tod könne den Tod der

---

4o Das Verbum ὀχλεῖν ist in den kanonischen Büchern der LXX Hapaxlegomenon.

Eltern bewirken! Im Falle ihres Todes aber sei niemand da, der sie bestatte. Spielt er bei dem ersten Motiv auf 5,18-23 an, so gerät beim "Begräbnis" deutlich die Weisung aus 4,3-4* in den Blick. - Das doppelte Furchtbekenntnis (6,15: φοβοῦμαι) korrespondiert im vorliegenden Zusammenhang mit der zweifachen Ansage der Brautwerbung (6,12.13: λαλήσω).

9. Tob 6,16b-18a

Durch die Verse 6,16b-18a ist die Antwort des Rafael erheblich ausgeweitet. Daß er dem Tobias überlegen ist, gerät vielfach in den Blick: durch sein Vorwissen, durch die imperativische Redeweise (zum Ermunterungsruf 6,16b vgl. 5,21) sowie durch verschiedene Kompositionselemente (z.B. Gebrauch des Verbs ἀκούειν) in 6,1o-19. Zwar stimmt dieser Redeteil nur partiell mit dem folgenden Vokabular in der Beschreibung des Ablaufs überein,obwohl spürbar ist, wie sehr der Bearbeiter sich des vorhandenen Vokabulars bedienen möchte, - dennoch aber drängt sehr stark die Absicht herein, auch hier die kommenden Ereignisse zu determinieren. Das bedeutet für Tobias: Wenn er die Anweisungen des Engels ausführt, schafft er die Disposition für die Rettung der Sara sowie für seine eigene Rettung. Die Linien von 6,1-5 werden in 6,16b-18a stärker ausgezogen als sie dort angelegt sind.
Die Einschübe 6,13*.15b.16b-18a wahren insgesamt die Struktur des Dialogs zwischen Rafael und Tobias, allerdings befrachten sie ihn mit Doppelungen und neuen Intentionen, die sich freilich aus dem vorgegebenen Material ergeben.

1o. Tob 7,1ob-11

Innerhalb der Erzählung vom Zustandekommen des Heiratsvertrages läßt sich über die entstandenen Spannungen hinaus nach der Intention des Bearbeiters fragen. Da springt zunächst der Wunsch nach Belehrung in die Augen. In ihr geht es um die Wahrheit [41], d.h. um das Offenlegen des wirklichen Tatbestandes. Das Verhalten des Tobias jedoch sowie der bisher eingetragene Aspekt der Bearbeitungsstufe durchstoßen diese Ebene und vertiefen den Wahr-

---

41 Das Nomen ἀλήθεια (7,1o) ist hier zunächst wörtlich und im griechischen Sinn von "nicht verheimlichen" zu verstehen. Es umschreibt einen aussagbaren Sachverhalt, was durch die Verbindung mit ὑποδεικνύειν verdeutlicht ist (vgl. 4,2.2o; 12,6). Allerdings kennzeichnet der Vorgang des Offenlegens den, der es tut, in diesem Zusammenhang positiv. So gewinnt der Begriff der 'Wahrheit' mittelbar eine Nähe zum Begriff der Zuverlässigkeit (s. R. BULTMANN, Art. ἀλήθεια , ThWNT I, 1933, 239-251, bes. 239f.244, 18ff).

heitsbegriff: Wahrheit wird da gefunden, wo einer sich einläßt auf die göttliche Weisung und sie in die Tat umsetzt. Alle Hindernisse auf diesem Weg erliegen dann letztlich der Obermacht Gottes. Die Annahme der determinierenden göttlichen Weisung stärkt das menschliche Vertrauen.

11. Tob 7,15-17

Angehängt an den thematisch bestimmenden Abschnitt 7,9-14 erreichen die Verse 7,15-17 keine literarische Selbständigkeit, wenngleich sie eine geschlossene Einheit bilden. Sie erschließen sich erst von der getroffenen Entscheidung zur Heirat und tragen kaum zum Erzählfortschritt bei. Was schon durch die Ortsveränderung angedeutet ist [42], entfaltet sich in der Erzählung selbst. Das Geschehen verlagert sich in den 'Innenraum', der geschützt ist und ungestört bergen will, freilich auch der Ort entscheidender Auseinandersetzung wird. Edna und Sara erlangen ein für die bisherige Binnenerzählung ungewöhnliches literarisches Eigenleben. Dabei überwiegt der Anteil der Edna, wie die Komposition deutlich aufweist. Ein erster Teil zeigt Edna, wie sie von ihrem Mann Raguel einen Auftrag erhält. Sie soll die Hochzeitsnacht von Tobias und Sara vorbereiten. Der zweite, mittlere Teil (7,16) häuft ihre Aktivitäten entsprechend der Anweisung Raguels an. Sie rahmen jedoch paarweise die Verbform ἔκλαυσεν, zu der unzweifelhaft Sara Subjekt ist. Vorbereitung und Trost rahmen die Tränen. Im dritten Teil (7,17) deutet Edna ihr Tun durch einen Trostzuspruch. Der zweimalige, rahmende Ermunterungsruf schließt einen Wunsch ein: "Der Herr des Himmels und der Erde schenke dir Freude nach diesem Leid!" [43] Dem 'Innenraum' entstammt auch hier die Problematik von Angst und Vertrauen, von Leid und Zuversicht. Die Lösung konzentriert sich auf den Aufblick zu Gott. Zwar spart die Erzählung die Wirksamkeit von Ednas Wort aus, die Korrespondenz von erstem und drittem Teil dieser Szene legt jedenfalls einen "Erfolg" nahe (vgl. auch 5,18-23).

12. Tob 8,6

An die Doxologie im Bittgebet von Tobias und Sara schließt sich im jetzigen Zusammenhang ein Rückblick an, der Jahwes Tun am Anfang der Welt anspricht. Deutliche Anspielungen bis hin zum Zitat (LXX) verweisen auf

42 Zur Qualität und den Implikationen des Nomens ταμιεῖον s. R. MOSIS, Art. חדר , ThWAT II, 1977, 755-759.

43 Das Nomen χάρις dürfte hier in der Bedeutung der Profangräzität "Erfreuliches, Freude" zu verstehen sein. Gerade das Oppositum λύπη erweist diesen Akzent. Vgl. CONZELMANN, Art. χάρις κτλ, 363-366.

Gen 2, bes. 2,18.20 [44]. Trotz der Auswahl trifft die Aussage Tob 8,6 ziemlich genau eine Intention von Gen 2, nämlich das Miteinander von Mann und Frau als einen Schritt zum Menschsein zu erschließen.
Damit läßt der Verf. Tobias seine Entscheidung zu Sara in die maßgebliche Schöpfungsordnung einbetten. Wenn er das Endogamiegebot befolgt, wenn er die göttliche Weisung - übermittelt durch seinen Vater - verwirklicht, dann handelt er schöpfungsgemäß. So ist die Aussage von 8,7a fest gegründet. Auf diesem Hintergrund schält sich auch die vielfache Nennung des Miteinanders von Mann und Frau heraus (vgl. die Betonung von βοηθός, στήριγμα, ὅμοιος). Hier ist offenbar begründet, warum die Frau (Anna, Edna, Sara) bisher mehr Eigenleben in der Erzählung zugewiesen bekommen hat. Hinter diesem literarischen Tatbestand verbirgt sich möglicherweise eine anthropologische und soziologische Veränderung.

13. Tob 8,16

Dieser durch die Lobpreisformel eingeleitete Gebetsteil 8,16 verhandelt überraschend ein Problem des Raguel. Er stellt sich zunächst selbst in den Mittelpunkt von Gottes Handeln, das er positiv bestimmt [45] und dann antithetisch expliziert. Aus der Stellung dieses Verses wie aus dem Rückgriff auf 7,10b-11 zeigt sich die hohe Reflexionsstufe dieses Einschubs. Der Charakter des Gebetes wird nicht zerstört.

14. Tob 8,17b

Die adverbiale Bestimmung 8,17b durchbricht mit ihrem Nominalstil den sonstigen Erzählstil. In der Kumulation der bedeutungsschweren Nomina liegt möglicherweise der Wunsch, das Leben abgesichert und frei von andauernden Nöten zu wissen. Der Zustand der ὑγιεία [46], der das Leben der Beiden prä-

44 Dem Bearbeiter des Tobitbuches dürfte unzweifelhaft das Buch Genesis in seiner heutigen Form vorgelegen haben. Vgl. auch: GAMBERONI, Gesetz des Mose 232.

45 Die hier angesprochene Freude umschreibt die 'Gestimmtheit der Freude'. Sie hat ihren Grund in der Erfahrung von Gottes Schutz und Hilfe in der Not. Wenn Gott erfreut, bringt er Hilfe. Zu den Verständnismöglichkeiten des Begriffes s. R. BULTMANN, Art. εὐφραίνω , ThWNT II, 1935, 770-773. Vgl. auch 8,17b, wo das Nomen εὐφροσύνη dieselbe Qualität hat.

46 Ὑγιεία , ein insgesamt seltenes und erst spät verwendetes Nomen in LXX, kann Wiedergabe von נפש (vgl. Est 9,31) sein und bezeichnet dann gerade hier in Verbindung mit ζωή = חי als dem Begriff für die Existenz das unversehrte und gesunde Leben. Es könnte aber auch der Stamm שלם anklingen in der verwandten Bedeutung von Wohlergehen, Zufriedenheit, Glück (s. dazu: U. LUCK, Art. ὑγιής , ThWNT VIII, 1969, 308-313).

gen soll, wird durch zwei Aspekte bereichert. Die Freude aufgrund der gerade erfahrenen Hilfe Jahwes (vgl. Ps 3o,12; 1o7,3o) einerseits und seine Güte andererseits sollen das Wohlergehen begründen. Dieser Wunsch trifft sich mit der Sorge von Anna in 5,18-23.

15. Tob 8,2o-1o,7

A.: Die Problematik des Abschnitts

Die Abgrenzung und Gliederung der Verse 8,2o-1o,7 bereitet Schwierigkeiten. Besonders die Verse 8,2of bzw. schon 8,19-21 geben Probleme auf. Da Teile von ihnen wie Fremdkörper wirken, reizen sie manchen Exegeten zu Konjekturen von erheblichem Ausmaß. Im Gefolge der Druckanordnung und Kapiteleinteilung der LXX-Ausgaben [47] werden die Verse 8,19-21 dem Abschnitt 8,1o-18 zugeschlagen. Etliche Kommentatoren [48] sehen in 8,2oa eine überflüssige Variante zu 8,19.2ob und schlagen vor, sie zu streichen. Da unklar ist, wie 1o,1-7 zugeordnet werden könnte, wirkt dieser Abschnitt störend und oft wie verloren. Die Untersuchung dieser neuralgischen Punkte ergibt aus der vorliegenden Arbeit folgende These:

1. Die Abgrenzung ist nach 8,19 vorzunehmen, da dieser Vers noch eindeutig zum Ziel des Abschnitts 8,1off gehört. Die neue Einheit beginnt in 8,2o.
2. Sie reicht von 8,2o - 1o,7 und besteht aus zwei dreiszenigen Abschnitten.
3. Der Vers 8,2o kann in seinem Wortbestand ganz beibehalten werden.

Im Folgenden soll diese These, die sich gegen den erkennbaren Konsens der Ausleger wendet, durch eine literarische Analyse verifiziert werden, die jedoch bei dem eingeschränkten Untersuchungsgang dieses Kapitels nicht alle wünschenswerten Aspekte darbieten kann.

B.: Die Abgrenzung des Abschnitts

Der Abschnitt 8,2o-1o,7 beginnt mit einer auffälligen Satzstellung, hebt dadurch jedoch einen Temporalsatz als Struktursignal hervor, dem in 1o,7b ebenfalls ein Temporalsatz mit demselben Wortbestand entspricht. Es geht jeweils um die Durchführung der 14tägigen Hochzeitsfeier. Damit ist eine Inklusion gegeben, die den gesamten Abschnitt umgreift und einen Spannungsbogen aufbaut. Zwei eingeschlossene Einheiten heben sich je aufgrund der

---

47 Vgl. z.B. RAHLFS, Septuaginta, z.Stelle, die Kommentare wie auch EÜ und andere Übersetzungen.

48 So z.B. SCHUMPP, Tobias 181; STUMMER/GROSS, Tobit 5o6.

unterschiedlichen Ortsebene und Personenkonstellation deutlich voneinander ab. Dennoch gibt es eine durchlaufende Stichwortverknüpfung, die die Verbindung zusätzlich garantiert: die Nomina γάμος und ἡμέρα sowie im Rahmen das Verbum συντελέσθαι . Der Abschnitt 8,2o-1o,7 verhält sich zu seiner Umgebung als eigenständige Größe. Damit läßt sich seine Geschlossenheit zumindest auf der Gestaltungsebene behaupten. Eine einlinige inhaltliche Entwicklung scheint zunächst nicht gegeben, bietet sich aber der eindringlichen Analyse dar. Als formaler Rahmen dienen lediglich die "14 Tage der Hochzeit". Sie sind ein aus 8,19 übernommenes Reizwort und bieten den Anknüpfungspunkt für diesen neuen Abschnitt und zugleich seine Folie. Die Tatsache, daß alle wichtigen Personen der Erzählung hier vertreten sind, läßt von vornherein darauf schließen, daß diese Verse ein Konstrukt sind. Darauf verweist auch die Fülle von Rückbezügen und Vorweisern.

C.: Der szenische Aufbau

1. Der Abschnitt 8,2o-9,6: Tobias im Konflikt

Basisort des Geschehens ist die Stadt Ekbatana, auf die hin auch die Stadt Rages ausgerichtet ist. Durchgehender Bezugspunkt bleibt die Hochzeit des Tobias. Vorkommende Personen sind: Raguel, Tobias, Rafael, Gabael, Sara.

a. Die erste Szene 8,2of: Raguels Drängen zum Bleiben

Die erste Szene nennt Raguel namentlich als Handlungsträger. Diese Tatsache bestätigt die Abgrenzung gegenüber 8,19, wo der Handlungsträger aus dem dortigen Zusammenhang ersichtlich wird. Mit dem Pronomen αὐτῷ ist Tobias als Adressat gemeint, wie der Fortgang offenlegt. Die Redeeinleitung vor den Elementen indirekter und direkter Rede plaziert Raguels Beschwörung unmittelbar vor den Beginn der Hochzeitsfeier [49], so daß sich in ihrem

---

49 Folgende Punkte sind zu behandeln, um das Problem dieser Redeeinleitung zu klären: 1. Die Verbform εἶπεν ist mit dem ungewöhnlich weit entfernt stehenden Adverb ἐνόκρως zu verbinden und regiert die indirekte Rede 8,2ob.21. Von diesen beiden Vokabeln ist neben Objekt und Subjekt noch ein Temporalsatz (zu πρὶν ἤ mit A.c.I., s. BDR § 395,2; 4o8,2g) eingeschlossen, der den Zeitpunkt der schon nach ihrem Modus bestimmten Rede näher fixiert. 2. Die Stellung der Satzelemente ist ungebräuchlich und unglücklich. Sie wird durch die Nähe zu 8,19 hervorgerufen sein. Das geht daraus hervor, daß in 8,2oa die Zahlenangabe "14" fortgefallen ist. Die Rede des Raguel soll in zeitlichen Bezug zur Hochzeitsfeier gebracht werden, deren Dauer bereits bekannt ist. 3. Eine diesbezügliche Klärung hängt von der je favorisierten Bedeutungsnuance des Verbs συντελέσθαι ab. Im Unterschied zu πληροῦν (8,2ob), das jeweils den Endpunkt einer zeitlichen Distanz bezeichnet, betont es in seiner allgemeinen Bedeutung den Aspekt "durchführen". Hier in 8,2o ist die Passivform verwendet (zum Verb s. DELLING, Art. τέλος 63-65). Durch die temporalen Konjunktionen (8,2o; 1o,7) wird es näher festgelegt. Da in 1o,7

Verlauf alles Folgende ereignen kann.
Raguel drängt Tobias zum Bleiben bis zum Ende der Hochzeit [5o]. Damit setzt er einen Abreisewunsch des Tobias voraus, der aus 9,4 plausibel zu machen wäre. Das zweite Element determiniert den Weg des Tobias: Nach der Hochzeit soll er wohlbehalten zu seinem Vater reisen, und zwar mitsamt der Hälfte des Erbes, das ihm jetzt zusteht (vgl. 1o,1o.14). In 8,21b wechselt die indirekte Rede abrupt in die direkte [51]. In ihr folgt auf eine elliptische Formel, die eine Form des Verbs λαμβάνειν ausspart, ein Temporalsatz [52], der bereits den Tod des Raguel in den Blick nimmt (vgl. 14,13).

b. Die zweite Szene 9,1-4: Tobias' Bitte an Rafael

Tobias zeigt sich offenbar einverstanden, wie aus seinem Verhalten abzulesen ist. Er leitet unmittelbar Schritte ein, seinen ursprünglichen Auftrag zu erfüllen (vgl. 4,1.2o; 5,3.5f). In direkter Rede wendet er sich in vier als Bitte zu verstehenden Imperativen an Rafael. Ihre Anordnung entspricht der zu erwartenden Geschehensfolge genau. In drei Schritten begründet er sodann seine Bitte. Das Drängen des Raguel (vgl. 8,2o) und die Rücksicht auf seinen Vater Tobit (vgl. 1o,1.3.8) veranlassen ihn zu dieser Bitte an Rafael. Tobias steht in der Spannung zwischen den beiden 'Vätern' Raguel und Tobit. Rafael wird zur einzigen Hilfe, die ihn Rücksicht nehmen und den Konflikt lösen lassen kann. Das wiederkehrende Stichwort ἡμέρα verrät den Zeitdruck.

mit ἕως οὗ (s. dazu BDR§455,3) der Endpunkt der Zeitspanne (vgl. die Perfektform) angezielt ist, kann es in 8,2o mit πρὶν ἤ nur um den Zeitpunkt unmittelbar vor Beginn der Hochzeitsfeier gehen (zur momentanen Aktionsart des Inf. Aor. s. BDR § 338,1). 4. Die wörtliche Übersetzung lautet dann so: Bevor die Tage der Hochzeit durchgeführt wurden,.... Akzentuiert kann sie auf dem Hintergrund dieser Klärung so lauten: 8,2o: "Noch vor der Feier der Hochzeit beschwor Raguel ihn, er solle nicht abreisen, ehe die 14 Tage der Hochzeit ganz zu Ende seien...".

5o Vgl. dazu 1o,9. Wenn Tobias in diesem Zusammenhang nachgibt, ist das Bild des gehorsamen Sohnes gewahrt. In 1o,8f handelt er dann entsprechend der Abmachung und Raguel ist der, der eine Veränderung bewirken will, durch die Tobias seinen Eltern nicht gerecht würde. Ohne 8,2of jedoch könnte dem Bearbeiter das Verhalten des Tobias in 1o,8f anstössig gewesen sein. Mit dem Einschub versucht er, es verständlich zu machen.

51 Zum Wechsel der Redeform s. BDR § 47o.

52 Zu ὅταν mit dem Konj. s. BDR § 382,3.

c. Die dritte Szene 9,5-6: Rafaels Reise und Rückkehr

Die Verbform ἐπορεύθη (9,5a) mit Rafael als Subjekt entspricht dem Imperativ (9,2) und zeigt, daß die Rede des Tobias handlungsauslösend ist. Übernachtung bei Gabael und Übergabe des Schuldbriefs sind zwei weitere Stationen in der Rafael zugewiesenen Handlungsreihe. Die weitere Aktivität liegt bei Gabael. Er holt die versiegelten Geldbeutel und gibt sie Rafael. Eine stilistische Feinheit läßt sich darin sehen, daß der Austausch von Schuldschein und Geld je mit der Wendung καὶ ἔδωκεν αὐτῷ das Hervorholen der versiegelten Geldbeutel rahmt (9,5). Der letzte Vers dieses Abschnitts läßt Rafael und Gabael gemeinsam in aller Frühe aufbrechen und zur Hochzeit gelangen. Damit ist die letzte Bitte des Tobias (9,2b) auch erfüllt. Möglicherweise bedeutet das abschließende Element: 'Und Tobias pries seine Frau' (vgl. 1o,14b), daß er in seinem Glück dem neuangekommenen Gast seiner Frau Sara vorstellt und vor ihm rühmt. Jedenfalls ist es nur im Zusammenhang der Hochzeit sinnvoll [53]. Zugleich dient es auch als Überleitungselement zu 1o,1.
Von der mittleren Szene 9,1-4 ist der ganze Abschnitt 8,2o-9,6 zusammengehalten. Das Drängen des Raguel verzahnt die erste (8,2of) und zweite Szene, das Kommen des Gabael zur Hochzeit die zweite und dritte (9,5f) Szene. Eine durchlaufende Stichwortverknüpfung (γάμος - 8,2o; 9,2.6) bestätigt die Zusammengehörigkeit. Die Bewegung des Abschnitts geht von der Hochzeitsfeier aus und drängt zu ihr zurück. Die formale Struktur verstärkt noch den Eindruck von der Schlüsselstellung des Tobias, den freilich Rafael entscheidend stützt.

2. Der Abschnitt 1o,1-7: Tobit und Anna in Sorge

Der Handlungsort wechselt nach Ninive. Ins Auge springt das Stichwort ἡμέρα, das an den Zeitdruck von 8,2o-9,6 anspielt. Handelnde Personen sind allein Tobit und Anna.

a. Die erste Szene 1o,1-3: Tobits Fragen

Die folgende Situation ist bereits von Tobias in 9,4 vorgezeichnet worden. Tobit - sein Name steht betont am Satzanfang (vgl. schon ähnlich 8,2o; 9,1.5), während sich das Possessivpronomen αὐτοῦ auf Tobias in 9,6 zurückbezieht - zählt jeden Tag. Trotz des Wechsels im Verb ist der Bogen zu 9,4

53 Zu den möglichen Konjekturen vgl. SCHUMPP, Tobias 187ff.

deutlich geschlagen. Von einer festgesetzten Reisedauer ist noch nirgends die Rede gewesen. Sie kann höchstens der Erfahrung des Tobit selbst entstammen (vgl. 1,14). Das Nomen ἡμέρα (2mal in 1o,1) ist zwar mit Reise in Verbindung gebracht, jedoch ist der Anklang an die 14 Tage der Hochzeit als dem Auslöser der Unruhe unüberhörbar, verstärkt durch das Verbum πληροῦσθαι (vgl. 8,2o). Die jedenfalls verstrichene Frist läßt in Tobit alternative Fragen wach werden, die beide einer negativen Vermutung erwachsen. Sie werden in der Form des Selbstgesprächs dargeboten (vgl. z.B. schon 8,1o) und lauten: "Ob er vielleicht umgekommen ist? [54] Oder ob Gabael gestorben ist und niemand ihm das Geld gibt?". Die so oder so negative Perspektive, die je einen Verlust beinhaltet, bewirkt in Tobit die Reaktion, die Tobias bereits im voraus beschrieben hat (9,4): Er wurde sehr bedrückt. Die synonymen Verben ὀδυνᾶσθαι (9,4) und λυπεῖσθαι (1o,3) sind jeweils auffällig vom Adverb λίαν flankiert.

b. Die zweite Szene 1o,4-5: Annas Klage

Sieht sich Tobit aufgrund der überschrittenen Zeit noch nicht in der Lage, die Verspätung des Tobias definitiv zu begründen, so geht seine Frau weiter. Sie redet ihren Mann mit einer Behauptung an: "Umgekommen ist das Kind. Deswegen ist es ausgeblieben!" Die Betonung liegt eindeutig auf dem ersten Satzglied. Da die Subordination des zweiten Gliedes recht locker und die Redeweise verkürzt ist, legt sich die obige Übersetzung nahe. Ihre heftige Aussage unterstreicht Anna in der Begleithandlung. Und zwar beginnt sie die Totenklage [55] mit dem - untypischen - Klageruf (1o,5): "Ist das nicht

54 Die Verbform κατῄσχυνται (1o,2) ist umstritten bei den Auslegern und bedarf deswegen besonderer Aufmerksamkeit. In der Regel wird eine Konjektur vorgenommen (s. z.B. SCHUMPP, Tobias 191; STUMMER/GROSS, Tobit 5o8; POULSSEN, Tobit 39; EÜ 951 zur Stelle) zu einer pluralischen Übersetzung. Wenn sie richtig erkannt wird, kann die Form jedoch beibehalten werden ohne die geringste Veränderung. 1. Denn sie ist zu bestimmen als 3. Pers. Sing. Perf. Pass. (= berühmtes unregelmäßiges Verb), und nicht als 3. Pers. Pl. Aor. Med. 2. Die passive Bedeutung des Verbs καταισχύνεσθαι ist "zuschanden werden". In nicht ungewöhnlicher Parallelisierung mit ἀποθνῄσκειν (vgl. 1o,2) oder ἀπολέσθαι (vgl. 1o, 4a) wird die Bedeutung "umkommen" sehr stark unterstützt (vgl. auch R. BULTMANN, Art. αἰσχύνω κτλ , ThWNT I, 1933, 188-19o). 3. Der Unterschied im Tempussystem der beiden Fragen Tobits ist bewußt gewählt. Tobit zieht die schlimmste Möglichkeit für ihn selbst zuerst in Betracht. Sie wird dadurch verschärft, daß Tobias das einzige Kind ist.

55 Das Verbum θρηνεῖν gilt als terminus technicus für die Totenklage. S. dazu: G. STÄHLIN, Art. θρηνέω , ThWNT III, 1938, 148-155.15of.

mein Schmerz, daß ich dich, das Licht meiner Augen, habe weggehen lassen?" [56]. Damit endet die Rede Annas. Gegenüber Tobit scheint sie festgelegt. Ihre Reaktion bestätigt das.

c. Die dritte Szene 1o,6-7: Die Kontroverse

Die Opposition von Tobit und Anna wird im Folgenden deutlich. Tobit stoppt die Klage seiner Frau vehement und versucht ihr durch einen Ermunterungsruf und einen Zuspruch eine andere Perspektive zu vermitteln (1o,6): "Schweig! Mach dir keine Sorgen! [57] Es geht ihm gut!" . Diese Sicherheit der Aussage übertrifft seine eigene Unruhe (vgl. 1o,1-3). Dennoch bricht in ihm das Vertrauen durch. Er weiß jedoch nicht, wie sehr seine Aussage der Wahrheit entspricht. - Genau parallel zu ihm kontert Anna (1o,7a): "Schweig! Täusche mich nicht! Umgekommen ist mein Sohn!" Während Tobit in dieser Kontroverse zum Vertrauen hingefunden hat, bleibt Anna fest bei ihrer Auslegung (vgl. die wörtliche Wiederholung ihrer Aussage 1o,4a.7a). Auch ihre Reaktion der Totenklage bleibt gleich (vgl. 1o,4b.7b). Sie wird noch unterstützt durch das Fasten als typischen Ausdruck der Trauer. Ihre Klage ist umfassend. Sie erfolgt Tag und Nacht. Dabei klammert sich Anna gleichsam an die letzte Spur ihres Sohnes [58]. Ihrem Mann scheint sie in diesem Abschnitt 1o,1-7 überlegen.
Der in 1o,7b angehängte Temporalsatz verdeutlicht als Erzählerkommentar seine Funktion als inkludierendes Element, ohne in rechter Beziehung zu den Vorgängen um Tobit und Anna aus deren Perspektive zu stehen [59]. Für sie bleibt vorerst die Antwort auf die Frage nach dem Ergehen des Tobias kontrovers, und das heißt unbeantwortet. Die Klage, erwachsen aus der Angst, und das Vertrauen, das sich seines Wagnisses bewußt ist, stehen sich entgegen, personifiziert in Anna und Tobit. Das 'letzte Wort' hatte Anna, wenngleich die Komposition Tobit recht gibt.

---

56 Zur Metapher "Licht meiner Augen", die hier im Zusammenhang die Lebensfreude und -fähigkeit andeutet, vgl. Ps 6,8; 13,4; 38,11! S. auch Tob 5,18b, wo auf andere Weise Tobias als Lebensinhalt seiner Mutter vorgestellt wird. Annas Selbstvorwurf, der jetzt den Zusammenbruch ihrer Lebenskraft signalisiert, spielt auf 5,18-21 an. - Die EÜ übersieht offenbar das Fragezeichen und kommt so zu einer anderen Deutung des Ausrufes. Andere (z.B. SCHUMPP, Tobias 192) schlagen für die Eingangsformel eine Konjektur vor. Dennoch sollte auch hier die lectio difficilior den Vorrang haben.

57 Zu diesem Ermunterungsruf vgl. 5,21; 6,16b. Er begegnet nur in dieser Bearbeitungsschicht.

58 Daß Anna am Weg sitzt, ist vordergründig schon eine Vorbereitung von 11,5. Freilich darf die Spannung nicht übersehen werden. In 1o,7 prägt die Totenklage, 11,5 das Warten die Stellung der Anna.

Auch die Szenen dieses Abschnitts 1o,1-7 sind miteinander verknüpft. Die Sorge um das Ergehen des Tobias hält die erste (1o,1-3.2a) und zweite Szene (1o,4-5.4a) zusammen. Die Behauptung der Anna, Tobias sei bereits umgekommen, verbindet die zweite mit der dritten Szene (1o,6-7.7a). Auch hier ist die zweite Szene das Zentrum des Abschnitts und läßt die Entsprechungen der ersten und dritten Szene erkennen. Das Vorkommen des Nomens ἡμέρα in diesem Abschnitt stützt diese Entsprechung. Anna erscheint als die dominierende Person.

D. Die Struktur des Abschnitts

Die Darbietung dieses Problems beschränkt sich auf einige formale Beobachtungen. Die beiden in sich ausgewogenen und abgerundeten Abschnitte 8,2o-9,6 und 1o,1-7 sind auch untereinander zu einer umfassenden Einheit verbunden. Das erweist neben der unübersehbaren Klammer folgende Beobachtung: Von der Mittelszene 9,1-4 laufen Fäden zu jeder Szene des Abschnitts 1o,1-7, so daß dieser Abschnitt ganz von der Rede des Tobias her lebt und diese umgekehrt in 1o,1-7 ihre volle Berechtigung erfährt. Und zwar geht die Verbindung über das Motiv des Zählens der Tage (9,4a; 1o,1a) zur ersten Szene, über das Verbum χρονίζειν (9,4b; 1o,4a) zur zweiten Szene, wenngleich hier ein Subjektwechsel vorliegt, über das Verbum ὀμνύειν (9,3; 1o,7b) sowie das Nomen ἡμέρα (9,4a; 1o,7b) zur dritten Szene. Ebenfalls stehen die annähernd zeitdeckend erzählten Mittelszenen in Kontakt. Sie klären den Kontrast zwischen Wahrheit und Irrtum auf. - Von 1o,1-7 her behält die Maßnahme des Tobias ihre volle Berechtigung, andererseits wird durch diese Verse auch Raguel angemahnt, sein Versprechen einzuhalten. Daran erweist sich, daß Tobias die zentrale Figur des Gesamtabschnittes 8,2o-1o,7 ist. Schematisch stellt er sich folgendermaßen dar:

Die vierzehn Tage der Hochzeit (8,2o - 1o,7)

1. Tobias im Konflikt (8,2o - 9,6)
   - a. Raguels Drängen zum Bleiben (8,2o-21)
   - b. Tobias' Bitte an Rafael (9,1-4)
   - c. Rafaels Reise und Rückkehr zur Hochzeit (9,5-6)
2. Tobit und Anna in Sorge (1o,1 - 7)
   - a. Tobits Fragen (1o,1-3)
   - b. Annas Klage (1o,4-5)
   - c. Die Kontroverse (1o,6-7)

59 Es besteht kein Grund, 1o,7b abzutrennen und dem nächsten Abschnitt vorzuschalten, so z.B. SCHUMPP, Tobias 194.

Die Frage der sinnentsprechenden Überschriften läßt sich nur von den Strukturbeobachtungen angehen. Der gemeinsame Rahmen beider Abschnitte sind die 14 Tage der Hochzeit des Tobias und der Sara. In ihn sind die unterschiedlichen Ereignisse eingebettet. Die Konstruktion klärt auch den Charakter des Abschnitts. Er ist eine Art Sammelbecken. Motive verschiedener Herkunft, wie die Fülle an Rückbezügen und Vorweisern zeigt, werden zusammengebündelt. Die teilweise disparaten Stoffe, die in der Erzählung liegengelassen und nicht mehr ausgeführt worden sind, werden zudem in den Gesamtzusammenhang eingebunden und erhalten neues Gewicht.

Die erkennbaren thematischen Linien dieses Abschnitts ordnen sich denen dieser Bearbeitungsschicht zu. Das Motiv des Geldes wird sowohl im Versprechen der Erbschaft (8,21) als auch in der Bitte an Rafael wie in dessen Reise aufgegriffen (9,2.5). Darin eingewoben sind die Verhaltensweisen von Gehorsam und Rücksicht gegenüber den Eltern. Tobias muß einen Weg finden, um den doppelten Erwartungen gerecht zu werden. Auch das Vertrauensmotiv kehrt wieder: Nur angedeutet in der Bitte des Tobias an Rafael, verdichtet es sich im Disput zwischen Tobit und Anna. Auffällig ist, daß da, wo die Angst dominiert, Gott nicht erwähnt ist (vgl. 1o,1-7!). Neben der erneut herausgehobenen Stellung der Frau kehrt der Gedanke eines determinierten Lebens oder Weges (s. 8,2of; 9,2-4) wieder. Im Blick auf die Gesamterzählung verändert der Abschnitt 8,2o-1o,7 die Struktur. Er verschiebt jedoch nicht das gesamte Erzählgerüst, sondern hängt sich als ausschmückende Erweiterung an den weiterhin als Mitte fungierenden Teil 7,9-8,19.

<u>16.</u> Tob 1o,12-13

Die Verse 1o,12-13 gestalten die Abschiedsszene 1o,11 aus. Hinter ihnen läßt sich die Absicht erkennen,jede Gelegenheit zur Unterweisung auszunützen. Dabei läßt sich eine interessante Kombination erkennen: Raguel spricht seine Tochter Sara an. Er legt ihr in einer Variante des Elterngebotes ans Herz, die Schwiegereltern zu ehren (vgl. 4,3). Der allgemein gehaltene Wunsch, gute Nachricht von ihr zu hören (s. die figura etymologica), dürfte Verhalten und Ergehen seiner Tochter einschließen. Edna als Schwiegermutter wendet sich an Tobias und legt ihm besonders die Sorge um Sara ans Herz. Sie beginnt mit zwei guten Wünschen, die die gesunde Heimkehr des Tobias und ihre eigene Hoffnung, doch in den Kindern von Tobias und Sara eigene Lebenserfüllung zu erfahren, betreffen. Einen Sonderplatz vor der abschließenden Mahnung (vgl. wörtlich 4,3b) nimmt das Übergabewort

(1o,13) ein, das durch den Aufmerksamkeitsruf und die figura etymologica deutlich herausgestellt ist und so die Dringlichkeit der letzten Weisung vorbereitet. Die Abschiedsworte von Raguel und Edna sind von Wendungen gerahmt, die fast in gleicher Weise die Mahnreihe in 4,3 verklammern. Offenbar gibt es für bestimmte alltägliche Situationen eine Art Kodex von Weisungen, die je und je modifiziert werden.

17. Tob 1o,14b

Diese Vershälfte zeigt das Bestreben, den Abschied umfassend und von jeder erdenklichen Rücksichtnahme geleitet zu gestalten. Tobias' Handlung kann als Reaktion und damit Zustimmung auf die Mahnworte seiner Schwiegereltern gewertet werden (vgl. auch 9,6). Daß Edna eigens erwähnt wird, überrascht nach ihrer wachsenden Profilierung in dieser Bearbeitungsschicht nicht mehr (vgl. 7,15-17; 1o,13).

18. Tob 11,7-9

Dieser Einschub wiederholt die Reihenfolge der Handlungsträger in 11,1b-6. Rafael als der von Anna zuletzt Genannte (s. den Anschluß) spricht Tobias an, wie aus dem Zusammenhang erschlossen werden muß. Er teilt ihm sein Vorwissen explizit mit, um ihn dann zu einem entscheidenden Schritt anzuweisen, der wiederum eine Handlungskette auslöst, deren Subjekt Tobit sein wird. Diese Erzählschritte werden das Vorwissen des Rafael in die Tat umsetzen. Es hat solches Übergewicht, daß es die folgenden Abläufe determiniert (vgl. 6,6-9; 6,16b-18a). - 11,9 knüpft an 11,6 an und wahrt so die ursprüngliche Abfolge der Akteure. Dadurch kann 11,1off wieder gut angeschlossen werden. Anna begrüßt ihren schon totgeglaubten Sohn (vgl. 1o,4.7). In ihrem Wort klingen die Motive vom Sehen (vgl. 1o,5) und vom Tod (vgl. 6,15b) aus anderen Zusammenhängen an. Erneut fließen Tränen, - ein auffälliges Kennzeichen dieser Bearbeitungsschicht (s. 5,18.23; 1o,4.7; 7,16).

Der Abschnitt 11,1-15 verliert seine bewußt konzipierte Struktur. Sein Zentrum ist verschoben. Hingegen rahmt die Begegnung Anna - Tobias jetzt zusammen mit der von Tobit - Sara als 'Begegnungen draußen' die 'drinnen' von Tobit und Tobias.

19. Tob 12,3*

Das Geldmotiv in 12,3 ist unter dem Aspekt des zeitlichen Ablaufs eingeschoben und vervollständigt die Beobachtung, daß der Bearbeiter nach Möglichkeit alle Erzählzüge aufgreift und zuendeführt. Der Rückgriff auf 9,5f ist deutlich.

2o. Tob 12,6b-14*

An die Redeeinleitungsformel 12,6a schließt sich im vorgegebenen Zusammenhang eine Rede Rafaels an. Sie kann natürlich in beliebigem Umfang erweitert werden, was mit dem der ursprünglichen Rede (12,5) jetzt vorgeschalteten Abschnitt 12,6b-14* auch geschehen ist. Er umfaßt zwei Teile, wobei der erste Teil als Mahnrede konzipiert ist, sich aber noch einmal thematisch unterteilt, und zwar in je vier Parallelismen, die unter dem Stichwort "Gotteslob" und "Barmherzigkeit" zu eigenen Blöcken zusammengebunden sind (12,6b-7a*; 12,8b-1o). Der zweite Teil reicht von 12,11-14* und schließt eine Ankündigung und einen Rückblick ein.

Für den ersten Themenbereich des ersten Teils in 12,6b-7a* springt schon das formale Schema ins Auge: Mahnwort und Sentenz wechseln sich ab. Sowohl die parallel gebauten Sentenzen als auch die Mahnsprüche, die chiastisch angelegt sind, weisen jeweils einen synonymen ($12{,}6b^{ac}$) wie auch einen antithetischen Parallelismus auf ($12{,}6b^{d}.7a$), wobei die synonymen und antithetischen Parallelismen auffällig paarweise zusammengehören. Die Sentenz bestätigt und begründet jeweils das voraufgehende Mahnwort [6o]. Das erste Paar ($12{,}6b^{ac}$) handelt in verschiedenen Variationen vom Lobpreis Gottes, das zweite Paar ($12{,}6b^{d}.7a$) setzt den Akzent auf die Verkündigung der Werke Gottes. Es bildet den Höhepunkt dieses Themenblocks, gerade, weil es implizit zu erkennen gibt, daß der, der Gottes Werke kundtut, dafür gleichsam göttliche Autorität beanspruchen kann [61]. Denn der Lobpreis der Werke Got-

---

6o Das Partizip ὑποδεικνύοντες ($12{,}6b^{d}$) stört zunächst den Ablauf der Parallelismen. Es kann jedoch als Imperativ verstanden werden, was in der Koine bei solcher Gleichordnung durchaus möglich wird (vgl. dazu BDR § 468,2). Dann wäre das Partizip als selbständige Aufforderung zu verstehen. In der Textversion S 12,6 ist die Form zu ὑποδείκνυτε abgewandelt. Dieser Vergleich läßt manchen eine Konjektur ratsam erscheinen.

61 Die Sentenz 12,7a (vgl. 12,11b) wird in der Auslegung weithin ohne besondere Beachtung behandelt. So bleibt sie ein Fremdkörper. Größere Aufmerksamkeit widmen ihr m.W. nur G. VON RAD, Weisheit 52f, der die formale und inhaltliche Umprägung von Spr 25,2 zu Tob 12,7a beschreibt, und vor allem J. LEBRAM, μυστήριον βασιλέως , in: Abraham, unser Vater. FS O. Michel, Leiden 1963, 32o-324. Er interpretiert den Vers vor allem im Zusammenhang mit der jüngeren Weisheitstheologie (Weish/Sir) und sieht in ihm die Aufforderung, "die spekulativen Erkenntnisse der Chokma von der Allgemeinheit" (324) fernzuhalten. Weisheitstheologie werde hier zur Arkandisziplin, insofern sie ein "königliches Geheimnis" sei.
Berücksichtigt man jedoch in stärkerem Maße den Kontext des Verses, werden einige Fakten wichtig, die m.E. eine andere Deutung nicht nur nahe-

tes gründet sich auf ein festes Fundament, nämlich die Einsicht in die Werke Gottes. Aber auch die dem Menschen verborgene und darum geheimnisvol-

---

legen, sondern geradezu fordern: 1. Das Ziel der vier Parallelismen 12,6-7a* ist neben dem Lobpreis Gottes die Verkündigung seiner Werke als weitere Konkretion (vgl. die Rahmung des zweiten Paares durch das Nomen ἔργον in 12,6b[d].7a)! In diesen Versen geht es immer um die Relation Mensch-Gott. Deswegen liegt die Vermutung nahe, daß ausschließlich vom Menschen und von Gott gesprochen wird, ohne daß spezifische neue Größen eingeführt werden. 2. Als Störfaktor erscheint jedoch die Wortverbindung μυστήριον βασιλέως in 12,7a. Da der Artikel fehlt, geht es entsprechend der wörtlichen Bedeutung um irgendeinen König. Nun fehlt in LXX z.B. bei festen Wendungen entweder der Artikel beim regierenden Nomen und damit auch beim Genitiv, oder der Artikel steht bei beiden (s. dazu BDR § 252; 259,1). Trifft diese Regel in 12,7a zu, dann wird das erste Glied von 12,7a bestimmbar, da der Artikel möglich ist. Die gleichwertigen Bezugspunkte dieses antithetischen Parallelismus (s. δέ) liegen dann in καλόν / ἐνδόξως , in κρύψαι / ἀνακαλύπτειν sowie in μυστήριον βασιλέως / τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ . 3. Fragt man nach der Verbreitung dieses Wortbestandes in den bisher herausgelösten Schichten des Tobitbuches, lassen sich folgende Ergebnisse vermerken: Das Verbum κρύπτειν begegnet noch in 12,11a; 13,6b; vgl. 12,6a. Das Wort 'Geheimnis' bleibt nur dieser Sentenz vorbehalten (12,7a.11b). Gott jedoch wird als König bezeichnet in 13,7b.9a (vgl. 13,2a), wo jedoch eine Genitivverbindung hinzutritt. Sonst begegnet das Nomen nur noch in 1,2 mit präzisen Angaben. Wenn es also berechtigt und im Horizont des Tobitbuches nicht ungewöhnlich ist, Gott in 12,7a hinter dem König zu vermuten, bilden die "Werke" und das "Geheimnis" den entscheidenden Kontrast dieser Sentenz sowie den Schlüssel zum Verständnis. 4. Der Wortbestand von 12,7a taucht nun auffällig oft und gebündelt in Dan 2-4 auf (vgl. z.B. Dan 2,19.27f.29.47; 3,27.57; 4,34). Da auch 12,9 mit Dan 4,24 in Beziehung gebracht werden kann, ist eine Nähe auch an dieser Stelle gut möglich. In Dan aber hat das Nomen μυστήριον "zum erstenmal den ... Sinn eines eschatologischen Geheimnisses, d.h. einer verhüllten Ankündigung der von Gott bestimmten, zukünftigen Geschehnisse, deren Enthüllung und Deutung allein Gott ... und den von seinem Geist Inspirierten vorbehalten ist" (G. BORNKAMM, Art. μυστήριον , ThWNT IV, 1942, 8o9-834.821; vgl. auch: O. PLÖGER, Das Buch Daniel, KAT XVIII, Gütersloh 1965, z.B. 51). 5. In diesem Kontext ist der Unterschied im Gebrauch des Infinitiv auffällig. Während der Infinitiv Aor. κρύψαι auf den Einzelfall bzw. den einmaligen Fall abzielt, betrifft der Infinitiv Präs. ἀνακαλύπτειν das allgemeine, ständig wiederholbare Tun (s. BDR § 335;338). 6. Mit der aus Dan gewonnenen Färbung des Begriffes kann aber die Sentenz Tob 12,7a eine auch im Kontext plausible Deutung finden, die noch durch 12,19f bestätigt wird und sich so umschreiben läßt: 'Es ist gut, das noch verborgene und nicht realisierte Geheimnis des souveränen Königs Gott geheimzuhalten. Es ist aber herrlich, die bereits geschehenen Werke als Werke Gottes immer wieder zu offenbaren'.

Das Verstehensproblem läßt sich auf dem Hintergrund der Ergebnisse der literarkritischen Analyse leichter angehen. Der Autor dieser Bearbeitung hat bereits die gesamte Grunderzählung im Blick und kennt alle folgenden Abläufe: So ist die Sentenz 12,7a auch schon in Hinsicht auf den Gesamtzusammenhang zu interpretieren. Gottes Wirken ist nach dieser Vorstellung verborgen. Das ist in der Zweipoligkeit seines Handelns begründet (s. dazu den Abschnitt 3.22 in Kap. III, Teil II). Darum muß

le Zukunft als allein Gott unterliegender Bereich ist Grund zum Lobpreis. Die Erinnerung an seine Werke in Vergangenheit und Gegenwart ist eine Hilfe zur Hoffnung auf diese Zukunft.
An dieser Stelle liegt wohl der Anknüpfungspunkt für den Themenblock 12,8b-1o, in dem es um die "Werke des Menschen" geht. Der Mensch kann die Werke Gottes in Gang setzen, wenn er die Barmherzigkeit praktiziert. Knapp und präzise sprechen je zwei zu einem Paar verbundene komparativisch stilisierte Sprüche (12,8bc) und Sentenzen (12,9.1o) aus synonymen Parallelismen von der Qualität und Wirkung der Praxis der Barmherzigkeit [62]. Das Verständnis von Sünde läßt sich aus diesem Zusammenhang ebenso eindeutig erarbeiten. Auffällig ist die semantische Verwandtschaft zur Mahnrede in Kap. 4. Der Beziehungsreichtum der Verse, die in der biblischen Tradition nicht unbekannt sind [63], zur Gesamterzählung läßt sich vielfach erweisen. So greift das Bildwort vom Aufhäufen des Goldes (12,8c) ein Thema auf, das die ganze bisherige Erweiterungsschicht durchzieht [64]. Auch wird im Verlauf der Erzählung die Wahrheit von 12,9a bestätigt.

---

dieses Handeln, soll es erkannt und bekannt werden, auch enthüllt werden. Diese Funktion übernimmt der Engel Rafael. Er gibt Tobit und Tobias den Schlüssel, um die Sentenz 12,7a auch einlösen zu können. Denn sind die Werke Gottes enthüllt (vgl. dazu 12,3, wo Tobias noch 'blind' ist), dann dürfen sie nicht geheimgehalten werden. Daß es in Tob 12 um solche Enthüllung geht, signalisieren schon 12,6a und dann 12,11, wobei 12,6a in diesem neuen Zusammenhang größeres Gewicht bekommt. Wenn aber ein Mensch Gottes geschehene und also auch erkennbare Werke offenlegen und preisen kann, ist er einer, dem göttliche Offenbarung zuteil geworden ist. Insofern hat seine Verkündigung Anteil an göttlicher Authentizität (vgl. dazu Tob 4,3-19* mit der Frage nach der Autorität der göttlichen Weisungen). In diesem Zusammenhang tritt die Bedeutung des Engels nachhaltig heraus: Er ist als "Geheimnisträger Gottes" qualifiziert. Die erste Aussage dieser Sentenz gilt somit ihm selbst (vgl. 12, 11). Er ist gehalten, das Geheimnis Gottes zu bewahren. So trägt die Sentenz eine wichtige Perspektive in die Erzählung ein.

62 Der Begriff ἐλεημοσύνη wird sowohl im engeren Sinne von Almosen (12,8) als auch im weiteren Sinn von Barmherzigkeit (12,9.1o) verwendet.

63 Vgl. zu 12,8: Spr 15,16; 16,8; Sir 29,1o-18; zu 12,9: Spr 1o,2; 1o,12; 16,6; 19,7; Sir 3,14f.3o; Dan 4,24; vgl. Ez 18,9. Zu 12,1o: Spr 1,18; 29,24.

64 Vers 12,8c ist das letzte Glied in der Kette dieses Motivs. Seine Basis hat es in 1,14, erweitert sich über 4,1.2o.21a; 5,2f; 8,21; 9,2.5; 1o,2. 1o bis hin zu 12,3 und erreicht da einen Abschluß. Parallel und in enger Verbindung mit dieser vervollständigten Reihe wird ein anderer Gedanke entwickelt. Im Maße wie das Geldmotiv nicht nur Hilfsmotiv für die Reise wie in der Grunderzählung bleibt, erfährt es eine Gewichtsverlagerung, die in 12,8c in klassischer Kürze zusammengefaßt ist. Geld erweist seinen Wert darin, daß es einen lebensrettenden Schatz vor Gott erwerben helfen kann (s. 4,9.11.21b), daß es sogar Leben auslösen kann

Die nach strengen Formgesetzen konzipierte Mahnrede in gebundener Sprache wechselt in 12,11 in die Erzählung. Rafael kündigt im Rückgriff auf 12,7a an, daß er die Werke Gottes kundtun will [65]. Dieser Vorgang nimmt Offenbarungscharakter an. Die Sentenz 12,11b gibt zu erkennen, daß vom Geheimnis des Königs Jahwe, das das Eschaton betrifft, nicht die Rede sein wird. Der anschließende Rückblick (12,12-14) wird von der zweimaligen Interjektion καὶ νῦν deutlich gegliedert. Dessen erster Teil (12,12-13*) ist durch die temporale Konjunktion ὅτε noch einmal unterteilt. Ein erster Schritt erinnert an die Gebete Tobits und Saras (3,1-6.11-15) und spielt auf 3,16 an, wobei jedoch dort vom Anteil Rafaels an der Vermittlung der Gebete noch nicht die Rede ist. Im zweiten Schritt (12,13) holt Rafael die Szene ins Bewußtsein, in der Tobit unverzüglich seinen toten Verwandten bestattet hat (vgl. 2,1-8*). Auch hier legt er sich die bisher nicht genannte Funktion des persönlichen Schützers zu. An diesem Teil des Rückblicks läßt sich zeigen, daß die Teile der Rede Rafaels (12,6-14*) nicht beziehungslos hintereinander geordnet sind. Vielmehr sind sie eng verzahnt. So steht das Element 12,12a als Entsprechung zu den Weisungen zum Thema 'Gotteslob' (12,6-7a*), während 12,13 als Pendant zu den Weisungen unter dem Thema 'Barmherzigkeit' (12,8-1o*) gelten kann. Diese Beobachtung läßt die bewußte Konzeption hervortreten. In dieser Verzahnung bestätigt Rafael implizit die Integrität der Geretteten und die Wahrheit der Sentenzen.

Der zweite Teil des Rückblicks spielt auf 3,17a an. Obwohl Rafael seine Identität bisher noch immer nicht offengelegt hat, erklärt er sich zur Ursache der Rettung zugehörig. Gerade weil er so sehr in den Mittelpunkt gerückt wird, ist die Profilierung seiner Gestalt wohl als ein Kernanliegen dieses Abschnitts zu betrachten. Seiner deutlich eigenständigen Existenz wird durchgehend eine massive Oberlegenheit gegenüber der menschlichen Welt zuerkannt (vgl. z.B. in dieser Bearbeitungsstufe 6,7-9.13*.16-18; 9,5-6; 11,7-8). Fünf Funktionen treten aus seiner Kennzeichnung hervor: 1. Rafael ist Lehrer (12,6-1o). Stellenwert und Form der Unterweisung sind wichtig. Die Weisung tritt gegenüber der Sentenz auffällig zurück. Auf diese Weise erhält die Mahnrede Tobits in Kap. 4 für seine Hauptanliegen ein festes Fundament. Das Endogamiegebot wird von Rafael nicht wiederholt. Dessen Be-

(5,19f), wird es für die Praxis der Barmherzigkeit verwendet. Die Dienstfunktion von Geld und Vermögen wird immer wieder herausgestellt. Im Schicksal von Tobit und Tobias und Sara illustriert der Verfasser dieses Thema eindrucksvoll (vgl. zum Hintergrund z.B. Ps 119,72.127).

65 Zur Konstruktion von οὐ μή mit Futur s. BDR § 365.

deutung hat Rafael durch seine Hilfe hinreichend unterstrichen. 2. Rafael ist Offenbarer (12,11). Er dokumentiert seine Zugehörigkeit zum göttlichen Bereich. Indem er die Werke Gottes enthüllt und sein Wissen um die Geheimnisse Gottes zu erkennen gibt, gewinnt er unerhörte Autorität. 3. Rafael ist Mittler (12,12b). Diese Funktion ist schon in der Grunderzählung präsent (vgl. 12,15), wenngleich sie jetzt noch vertieft wird. Er ist gleichsam der Anwalt der Menschen bei Gott. 4. Rafael ist der persönliche Schutz eines Menschen (12,13b) [66]. Dieses Element klingt schon in der Grunderzählung an (vgl. 5,17 sowie das Verbum συμπορεύεσθαι).Hier wird es ausgefaltet und ausgeweitet. Durch die Begleitung Rafaels sind Tobit und Tobias offenbar immer neu befähigt, Gottes Werke zu tun. 5. Rafael ist Gesandter Gottes (12,14). In seiner Sendung sind seine Fähigkeiten zum Heilen begründet (vgl. 3,17; 12,18). All diese Funktionen stehen nicht ohne Konkurrenz nebeneinander. Sie zeigen, wie sehr die Gestalt des Rafael mit Vorstellungen befrachtet worden ist.
Die Rede Rafaels in 12,6-14* zerstört die Struktur von Kap. 12 nicht, sie vervielfacht jedoch den Umfang der Mittelszene erheblich und hebt so deren Gewicht hervor. Im Gesamt der Erzählung nimmt diese ausführliche Rede des Engels jetzt eine wichtige Position ein. Sie steht mit den Mahnreden Tobits in 4,3-21*; 14,9 in enger Verbindung in der Weise, daß sie bestätigt und autorisiert, was Tobit weitergibt. Jede der Mahnreden jedoch ist vom Anliegen der Erzählung her konzipiert und entwickelt.

21. Tob 12,19-2o

Die Verse 12,19-2o erweitern ein Redeelement des Rafael, bringen jedoch keinen Zuwachs an Handlungselementen. Insofern verändern sie die Struktur des Abschnitts nicht maßgeblich. In der Rede gibt Rafael weitere Konturen von sich selbst zu erkennen. Abgesehen von Spannungen mit dem Kontext, läßt sich sein Bild um zwei Aspekte erweitern bzw. verdeutlichen: 1. Rafaels Präsenz war eine Vision. In typischer Offenbarungsterminologie [67] stellt er diesen Sachverhalt aus seiner und der menschlichen Perspektive dar (12, 19), wodurch die Aussage, er habe weder gegessen noch getrunken, gerahmt wird. Somit wird der Gestalt 'Asarja' die vordem eindrücklich geschilderte greifbare Realität genommen. Das hat sicher auch theologische Konsequenzen, war doch das "Helfen" Gottes sehr konkret durch einen greifbaren Menschen

---

66 Vgl. dazu Ps 34,8; 91,11.

67 Zu ὀπτάνεσθαι und ὅρασις vgl. MICHAELIS, Art. ὁράω 344.371f.

vermittelt. 2. In der Ankündigung der Himmelfahrt (12,2o) wird ebenfalls der Offenbarungscharakter des Geschehens von Kap. 12 bezeugt und verstärkt. Rafael gehört als Mittlerinstanz dem himmlischen Bereich an. Er kann also nur im Rahmen einer Vision geschaut werden. So nähert er sich schon der Gestalt des Deuteengels sehr an (vgl. dazu die Bücher Dan und Sach).

Durch diese Erweiterung wird die gesamte Reiseerzählung von einer Vision durchsetzt. Zugleich werden die, die mit Rafael in Kontakt gewesen sind - primär also Tobit und Tobias - zu Personen, die einer besonderen Erfahrung und eines besonderen Wissens gewürdigt werden. Das hat gerade für den noch sehr jungen Tobias ungeheure Bedeutung, auch wenn der weitere Verlauf seines Lebens nicht mehr erzählt wird.
In der wiederholten Mahnung zum Lobpreis Gottes (12,2o) erinnert Rafael an 12,6-7a. Auch in 12,22 wird die Verbform ἐξωμολογοῦντο in Anpassung an 12,2o von dieser Hand beeinflußt worden sein, um die Korrespondenz zu sichern. Nach der Rede 12,6-15* erhält diese Weisung noch größeres Gewicht. Im Bannkreis der Offenbarung steht auch der letzte Auftrag, alle Geschehnisse in ein Buch zu schreiben (12,2ob). Er gibt das Selbstverständnis des Buches her. Und zwar definiert sich das Buch Tobit von 12,2ob her als Offenbarungsschrift. Sie ist erst durch Rafael als Deuteengel ermöglicht. Sein Auftrag ergeht an Tobit und Tobias als solche, die in die Hintergründe des Geschehens eingeweiht worden sind. Sie können die Werke Gottes erst aufgrund der Offenbarung lobpreisen und bekannt machen [68]. Sind sie auf diese Weise befähigt, das vergangene Geschehen zu deuten, treten sie durch den Auftrag zum Schreiben als Mitwissende an die Stelle des Engels! Da 1,1f und 13,1 sich jedoch auf Tobit allein konzentrieren, ist er der inspirierte Weise, dessen Worte unerhörte Autorität bekommen,gerade im Hinblick auf seine 'Testamente'. Das Buch Tobit als Weisheitsschrift will also <u>Offenbarungsschrift</u> sein, die autorisiert die Wirklichkeit deutet.
Dieses Verständnis gewinnt noch dadurch an Bedeutung, daß die Situation der Diaspora nicht aufgehoben ist. Also ergeht auch in der Diaspora Jahwes Offenbarung an seine Menschen. Also haben auch in der Diaspora die Weisen volle Legitimation.

<u>22.</u> Tob 13,1-9a*; 14,1

Der Vers 13,1 gibt über das Verbum γράφειν unmißverständlich zu erkennen, daß Tobit den Auftrag des Engels sogleich ausführt. Die in den Imperativen von 12,2o grundgelegte Reihenfolge wird in der Ausführung von Tobit und Tobias gewahrt (vgl. 12,22; 13,1). Jedoch wird der Auftrag 12,2ob in 13,1

schon radikal verkürzt. Tobit allein schreibt ein Gebet, von dem dann freilich zu erwarten ist, daß es weit und offen angelegt ist, damit es auf die Erzählung hin durchsichtig werden kann.
Um das Gebet legt sich eine Klammer (13,1; 14,1). In ihr korrespondieren die jeweilige Einleitungs- und Abschlußnotiz genau. Eine besondere Rolle spielt der Name Tobit durch seine betonte Stellung je am Anfang und Ende. Es ist zu vermuten, daß das Gebet nicht übernommen, sondern für diesen Zusammenhang komponiert wurde, sich aber traditioneller Formen und Inhalte bedient hat. Da eine strenge klassische Grundform nicht gegeben ist, wird man eher von einem "hymnischen Gesang" (s. 14,1) als direkt von einem Hymnus sprechen. Die Analyse des Gebetes erbringt folgende Gliederung:

1. Einen ersten Teil umfaßt Vers 13,2, der in sich schon ein kleiner Hymnus ist. Auf die Aufforderung zum Gotteslob, die mit der Lobpreisformel in ihrem entsprechenden iussivischen Charakter gestaltet ist, folgt der zusammenfassende Lobpreis in drei Satzelementen, die je von der einleitenden Konjunktion ὅτι abhängig sind. Die Lobpreisformel nennt Gott als Subjekt in der 3. Person und legt ihm einen Ehrentitel im Partizipialstil zu. Ohne Wiederholung der Lobpreisformel wird Gottes Königtum erwähnt, dem ebenfalls der Lobpreis gelten soll. Im Corpus Hymni wird in polarer Formulierung Gottes Wirken zusammenfassend und allgemein beschrieben. Die erste Aussage wiederholt 11,14, freilich jetzt nicht mehr auf Tobit allein zugeschnitten, die zweite Aussage spielt auf 3,1o an, weitet jedoch die dortige Aussage aus. Die knappen Formulierungen weisen Gott absolute Macht und Güte zu. Sie maßen sich jedoch nicht an, sein verborgenes Wirken zu durchschauen. Im Verständnis dieses Lobpreises ist Gott jedoch als der ferne und mächtige Gott zugleich auch der nahe und gütige [69]. Aus seiner eigenen Jahweerfahrung schält der betende Tobit diese soteriologische Grundstruktur heraus. Ein drittes Glied hebt mit der Aussage, daß es niemanden gibt, der Gottes Hand entfliehen kann, den universalen Charakter dieser von Güte bestimmten Macht heraus. Wenn diese polare Grundstruktur göttlichen Handelns in einem Hymnus begegnet, heißt das zuletzt, daß Gott als der barmherzige und helfende Gott erfahren wurde und erfahrbar ist.

---

68 Vgl. die Linie von 12,6b[d].7a.11b zu 12,2oa sowie die syntaktische Struktur von 12,2o, die diesen Sachverhalt herausarbeitet.

69 S. dazu oben den Abschnitt 3.22 in Kap. III, Teil II. Vgl. z.B. auch Dtn 32,39!

2. Das aber ist der Einstieg für den zweiten Teil 13,4a[b]-7*. Wie der Numeruswechsel der Verbform zeigt, wendet sich Tobit an ein Forum. Der hymnische Gesang, in dem beide Aufträge aus 12,2o verbunden sind, geht also zumindest intentional an eine unbekannte Öffentlichkeit. Im Anschluß an die Aufforderung, diesen Gott vor allem, was lebt, zu rühmen, wird der Lobpreis sogleich entfaltet (καθότι). Und zwar wird Gott in drei aufgereihten Titeln gerühmt: Kyrios, Gott, Vater. Das zweimalige Possessivpronomen ἡμῶν drückt ein intensives Beziehungsverhältnis aus. Diese Verbindung will für Gott werben. Dem Wesen Gottes entspricht sein Handeln. So wird es auf verschiedene Weise mit futurischen Verbformen umschrieben, z.B.: Er wird züchtigen und sich wieder erbarmen. Die menschlichen Ungerechtigkeiten als Grund für dieses Eingreifen erinnern an 4,5. Als Erweiterung gegenüber 13,2 bildet dieses Motiv die Plattform für den folgenden Bedingungssatz, in dem der über- und untergeordnete Satz je zwei Glieder aufweist. Ziel des Satzes ist es, Gottes Handeln zu beschreiben. Es besteht in der zweifach ausgefalteten Zuwendung Gottes zu den Menschen [7o], die einen drastischen Einschnitt darstellen wird (s. τότε). Damit es aber dahin kommen kann, ist eine aktive Disposition des Menschen erforderlich (13,6a). Von ihm wird die radikale Kehrtwende verlangt, die sich in der Treue und Zuverlässigkeit vor Gott erweist [71]. Reizvoll ist die Korrespondenz, die im Gebrauch des Verbums ἐπιστρέφειν gegeben ist. Die Kehrtwende des Menschen und Gottes Zuwendung laufen aufeinander zu. Darin wird deutlich, daß der Mensch Gottes helfendes Eingreifen beschleunigen kann. Beachtenswert ist wiederum, daß diese Aussage im Hymnus steht. So ist sie von der Zuversicht getragen, daß der Mensch Gott zum Helfen bewegen kann. Sie ist sogar von der Erfahrung Tobits abgedeckt. Die von 13,6 vermittelte Aussicht mündet in eine vierfache Aufforderung (13,7). Die erste zuversichtliche Aufforderung: "Und seht, was er an euch tun wird!"[72] geht davon aus, daß Gott eingreifen wird. Aus

---

7o Zur Form οὐ μὴ κρύψῃ vgl. BDR § 365; über das Nomen πρόσωπον wird auf 3,6 und die folgende Erzählung bis einschließlich Kap. 12 angespielt.

71 Zu der doppelten adverbialen Bestimmung, die ganz zu ἐπιστρέψητε zu ziehen ist, vgl. vor allem Dtn 4,29; 1o,12; 11,13; 13,4; 26,16; 3o,2. 6.1o. Der Infinitiv Aorist ποιῆσαι ist als konsekutiver Infinitiv zu verstehen (s. BDR § 391). Die Bedingung selbst spielt auf die normative Kurzfassung der prophetischen Tradition innerhalb des AT an, wie sie etwa in Sach 1,2-6 sowie Mal 3,7 dargeboten ist. Das Verbum ἐπιστρέφειν entspricht dem hebr. שוב und bezeichnet den von Jahwe angebotenen Ausweg aus der Katastrophe. Vgl. Jdt 5,19 sowie: ZENGER, Judit 474.

72 Vgl. dazu Ex 14,13; 1 Sam 12,16! Die syntaktische Struktur von 13,7 hebt die vier gleichgeschalteten Imperative deutlich hervor.

dem Sehen erwächst dann der Lobpreis. Diese Abfolge steht in der Fluchtlinie der Offenbarungsthematik von Kap. 12. Die drei synonymen Imperative veranschaulichen, daß die vielfach konkretisierbare Zuwendung Gottes der ganze Lebensinhalt des Menschen wird. - Dieser hymnische Teil 13,4b-7* ist eindrucksvoll durch eine Aufforderung zum Gotteslob gerahmt, die mit einem Imperativ des Verbs ὑψοῦν gestaltet ist.

3. Das dritte Element des hymnischen Gesangs in 13,9a ist als Abgesang zu erkennen und umfaßt - anders als 13,2 - ein persönliches Bekenntnis in der Form eines synonymen Parallelismus, der sowohl chiastisch als auch mit Hilfe der stilistischen Figur der Ellipse gestaltet ist. Tobit endet seinen Lobpreis in der präsentischen Form, weil er schon erfahren hat, wohin er seine Hörer führen möchte. Die Wahl des Verbs zeigt den Anschluß an 13,7. Der Gottestitel verweist ebenfalls auf die gleiche Nomenklatur wie in den vorhergehenden Teilen [73].

In 13,2-9a folgt nach einem allgemeinen hymnischen Teil eine erneute Aufforderung zum Lobpreis Gottes, die zugleich den Menschen zur Umkehr ermutigen will. Denn erst in der Kehrtwende des Menschen zu Gott hin kann der Lobpreis der Lebensinhalt werden und sein Fundament bekommen, weil Gott denen seine Zuwendung schenkt, die sich zu ihm kehren. So will die Weisung zur Umkehr letztlich das helfende Wirken Gottes erfahrbar machen und auf diesem Wege zum Lobpreis führen. Der Sprecher dieses hymnischen Gesangs, Tobit, weiß sich zu solcher Rede autorisiert, weil er das, wozu er aufruft, durch seine persönliche Erfahrung bestätigen kann und auch im Abgesang bestätigt, weil er in die Zusammenhänge eingeführt worden ist. Im Gefälle von Kap. 12 zeigt er sich als Offenbarungsempfänger und somit als Weiser. Als solcher ist er jedoch zugleich auch Lehrer.

Der allgemeine hymnische Teil (13,2) sowie das persönliche Bekenntnis (13,9a) rahmen die umfangreiche und komplexe Aufforderung zum Lobpreis Gottes (13,4-7*). In der Korrespondenz des ersten und dritten Teils liegt zugleich eine theologische Implikation.

23. Tob 14,2*

Der Vers 14,2 wird in dieser Bearbeitungsstufe um zwei Elemente aufgefüllt, die sich den bisher erkennbaren Linien gut einfügen. Auf der einen Seite

73 Verschiedene Elemente der Gottestitel werden in diesem hymnischen Gesang ausgetauscht und wiederholen sich, so daß auf diese Weise die Verzahnung der Teile deutlich wird. Vgl. das Stichwort 'König' in 13,2a.7b.9a; das Stichwort 'Ewigkeit' in 13,2a.4b.6b; 'Gott' in 13,2a.4b.9a; 'Kyrios' in 13,4b.7b.

dient die Jahresangabe für die Zeit der Erblindung dem Interesse an der Vervollständigung, das schwebende Angaben nur schwer ertragen kann, auf der anderen Seite knüpft das Motiv des Lobpreises an 12,2o.22; 13,7; 14,1 an. Es wird von der erlangten Wichtigkeit an eine Stelle transponiert, die ebenfalls im Blickpunkt steht.

2. *Zur Gestalt der Erzählung - Strukturveränderungen und literarische Form*

Die erste Bearbeitungsstufe erweitert die Grunderzählung beträchtlich. Ihr Zuwachs beträgt ca. 62% vom Volumen des Grundbestandes. Dieser Eingriff bringt auch Veränderungen der Erzählstruktur mit sich. Während oftmals nur die Szenen- und Abschnittsstruktur aus dem Gleichgewicht gebracht wird, weil sich zahlreiche Redeelemente in die Geschehensstruktur einfügen, gibt es drei markante Einschübe, die sich beachtlich auswirken. Und zwar werden zunächst durch die Mahnrede 4,3-19* in Verbindung mit 5,1-2 und den hymnischen Gesang 13,1-14,1* ganz neue Erzählteile konstituiert, die in bewußte Korrespondenz zueinander gebracht sind (Tobit als Handlungsträger, Redeform) und sich ringförmig um den Mittelteil 7,9-8,19 sowie die gesamte Binnenerzählung legen. Daß der Bearbeiter an diesen Randstellen in den Geschehens- und Erzählverlauf eingegriffen hat, spricht einerseits für sein behutsames Vorgehen, zeugt jedoch andererseits auch von seiner Absicht, die Redaktionsarbeit als unübersehbar zu postieren. Auch der Abschnitt 8,2o-1o,7 verschiebt nicht die Symmetrie der Gesamterzählung. Er versteht sich, wie die Analyse gezeigt hat, im Anschluß an 8,19 als ausschmückende Erweiterung zum Zentrum 7,9-8,19. Gegenüber der Grunderzählung stellt sich die Struktur der Erzählung jetzt so dar:

I. <u>Rahmenerzählung I</u> (1,3 - 3,17*)

II. <u>Binnenerzählung</u> (4,1 - 14,1*)

→ A. Das Testament des Tobit (4,1-21*)
B. Die Werbung und Beauftragung eines Reisegefährten (5,1-23*)
C. Die Reise von Ninive nach Ekbatana (6,1-7,8*)
D. Die Heirat des Tobias in Ekbatana (7,9-8,19)
→ + Ausgestaltung: Die 14 Tage der Hochzeit (8,2o-1o,7)
C'. Die Reise von Ekbatana nach Ninive (1o,8-11,18*)
B'. Die Entlohnung und der Abschied des Reisegefährten (12,1-22*)
→ A'. Der Lobpreis des Tobit (13,1-14,1*)

III. <u>Rahmenerzählung II</u> (14,2 - 14*)

Die neue Struktur des Tobitbuches unterstützt die Gattungsbezeichnung "weisheitliche Lehrerzählung in romanhafter Form" nachhaltig. Durch den Zuwachs an Stoff ist die lehrhafte Komponente erweitert, ohne daß die romanhafte Form zerstört worden ist.

3. *Die Eigenart der ersten Erweiterungsschicht*

A. Formale Eigentümlichkeiten

Der erste Redaktor der Tobit-Grunderzählung hat eine deutlich erkennbare Technik angewandt. Ursprünglich pragmatische Erzählzüge nutzt er, um Redeelemente bzw. Sprechszenen einzuführen, die den Handlungsfortgang nicht zerstören. Der neu eingetragene Stoff enthält zum großen Teil Weisungen oder theologisch gefärbte Dialoge. Auf diese Weise werden etliche Situationen theologisch ausgewertet. Die obige Analyse hat gezeigt, daß die jeweiligen Verse sehr überlegt und sorgfältig in den Gesamtzusammenhang hineinkomponiert sind. Damit ist diese Bearbeitungsschicht auf der einen Seite als selbständig charakterisiert, auf der anderen Seite ist damit behauptet, daß sie in Kontinuität zur Tobit-Grunderzählung stehen möchte und auch steht, jedoch mit Elementen der Diskontinuität. Auffällig oft wird etwa die Interjektion καὶ νῦν verwendet (vgl. z.B. 4,13.19.2o; 6,13.15.16; 12, 12.14.2o), um neue und teilweise disparate Stoffe zusammenzubinden. Nur auf dieser Bearbeitungsstufe kehrt z.B. die Wendung "Mach dir keine Sorgen" (5,21; 6,16b; 1o,6) bezeichnenderweise wieder. Auch Hapaxlegomena [74] sowie in LXX selten verwendete Vokabeln begegnen und deuten auf den griechischen Charakter der Sprache, der auch in manchen Zentralbegriffen spürbar wird.

B. Theologische Linien

Der Ansatzpunkt, das theologische Profil dieser ersten Erweiterungsschicht zu erfassen, liegt m.E. im Selbstverständnis des Tobitbuches als Offenbarungsschrift (vgl. 12,2o mit seinem größeren Kontext). Ihm entspricht in der Erzählung selbst, daß die Lehre größeren Umfang erhält und vom ersten Eindruck her sogar Vorrang vor der Erzählung bekommt. Der Lebensraum und die Lebensvorgänge werden abgetastet und mit einer Vielzahl von Weisungen abgedeckt. Dabei wird die Begrifflichkeit gegenüber der Grunderzählung teilweise enger. Zwar ist das Gebot der Bruderliebe (4,13) ähnlich weit wie die Weisung zum solidarischen Handeln (s. z.B. 14,9), ihre Konkretionen jedoch

---

74 S. z.B. 2,11.13; 4,13; 5,19; 6,8; 14,2.

beziehen sich da, wo sie über die Beispiele der Grunderzählung hinausgehen, lediglich auf die Wohltätigkeit bzw. das Almosengeben. Es bekommt in dem Beziehungsnetz: Gedenken an Jahwe, Beachten der Gebote, Bruderliebe, Erziehung, Gerechtigkeit seinen hervorragenden Platz zugewiesen (s. zu 4,3-21*), bleibt aber trotz der Kontinuität in der Wortwahl des Nomens ἐλεημοσύνη sachlich in Diskontinuität zur Grunderzählung. Mit Hilfe solcher präziseren Termini wird das Leben überschaubarer und auch reglementierbarer, so daß der Spontaneität, die aus einem Grundimpuls unzählige Realisierungsmöglichkeiten kennt, weniger Chancen eingeräumt sind. Andererseits wahrt diese Entwicklung einen Grundbestand an Gütern, die eingefordert werden können, auch weil sie in der 'Offenbarung' verankert sind. Dadurch, daß eine Weisung selbst bzw. in nochmaliger Reduktion ein einzelner Begriff verselbständigt und handlungsleitend wird, ist auch eine theologische Ausleuchtung ermöglicht, in der Horizont und Wirkung der jeweiligen Weisung sichtbar werden wie z.B. neben 12,9a vor allem in 4,9.11*, wo das Bildwort vom "Schatz" und von der "Opfergabe" sich von jeder konkreten Situation löst und der Weisung zur Barmherzigkeit eine unerhörte Qualität verleiht. Die Relevanz ihrer Praxis verlagert sich dadurch mehr von der Wirkung in den Vollzug selbst. Der Unterschied zur Grunderzählung liegt darin, daß jetzt nicht mehr aus dem Versuch, das Zusammenspiel von vorgegebenen Möglichkeiten und Notwendigkeiten für eine authentisch gelebte jüdische Existenz fruchtbar zu machen, die Wirklichkeit bewältigt wird, sondern daß die Lehre mit ihrem theroretischen Hintergrund angesichts der lebendigen und risikoreichen Wirklichkeit dominiert, sich durchsetzt und das Deutungsraster hergibt. Diese Wende vom anthropologischen Ansatz der Grunderzählung zur programmatischen Offenbarungs- und Gesetzeskonzeption könnte darauf hinweisen, daß die aktuelle Situation des Vf. in eine (gesellschaftliche) Krise geraten ist und eine Ermutigung gebraucht hat, mit der die neue Lage ertragen bzw. verändert werden konnte. Die Neuinterpretation ist im Verständnis des inspirierten Weisen (s. 4,5a.19c; 12,6-14*.19-2o; 13,2-9a) gegründet, der sich auf eine besondere Offenbarung berufen kann [75]. Er wird um so wichtiger als Gott der

75 Der Vorgang, daß Erfahrungsweisheit zur Offenbarungsweisheit wird, ist breiter repräsentiert. Er schlägt sich z.B. nieder in Ijob 4,12-21, wo ein aus der Weisheitstheologie bekanntes Axiom durch den Offenbarungsvorgang gleichsam kanonisiert wird. Vgl. zur Gestalt des Elifas ebenfalls 5,27; 15,11-16; 22,22 (s. auch FOHRER, Hiob 141-146.156f.27of. 36o). Der Umschwung wird ebenso deutlich in Sir, wo es um den Bezug der Größen "Gesetz" und "Weisheit" geht: Die Tora wird zum Inbegriff der Weisheit. Beide aber kommen von Jahwe und weisen auf ihn hin. So haben sie definitive Geltung (s. z.B. Sir 24,23; 17,11-14 u.a.m.; vgl. zum Ganzen: J. MARBÖCK, Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Geset-

ferne Gott geworden ist (vgl. die Gottestitel in 13,2-9a). Durch die Offenbarung mittels des Deuteengels wird der Weise selbst zur Vorhut Gottes, ausgestattet mit göttlicher Autorität.
Der Engel selbst gewinnt noch mehr göttliche Dignität. In seinem wachsenden Profil (vgl. zu 12,19-2o) liegt seine zunehmende Weltüberlegenheit begründet, die von Kap. 12 in seiner jetzigen Fassung gegenüber der Grunderzählung geradezu kraß auffällt. Die Mittelinstanzen (Weiser/Engel) verweisen auf das noch einmal transzendierte Gottesbild. Dieses Verständnis des Weisen und Engels bringt einen eher statischen Zug in die Erzählung hinein. Das läßt sich überall da aufweisen, wo vor allem der Engel, aber auch die Väter Tobit und Raguel und selbst Tobias in ihren Worten einen Geschehensablauf determinieren. Die Befolgung ihrer Worte sowie die darin ausgedrückte Haltung garantieren ein reibungsloses Funktionieren der Abläufe. Nichts wird vergessen, alles ist vollständig; so gibt es auch keine Überraschungen mehr.
Darin wird ein starkes Interesse an Sicherheit und Rettungsgewißheit offenkundig. So kann Tobit in der Auseinandersetzung mit seiner Frau Anna das Vertrauensmotiv geradezu 'blind' eintragen (s. 5,18-23; 1o,1-7). Aber auch die Überzeugung, persönlich mit der Lehre übereinzustimmen, soll Vertrauen ins Leben geben. Möglicherweise bedeutet das, daß der Lebensraum der hinter dieser Theologie stehenden Menschen sehr stark eingegrenzt ist und daß sie kaum eine Möglichkeit zu risikoreichem Engagement sehen. Indizien dafür ergeben sich aus der selbstgewählten Abgrenzung (Endogamie) wie auch aus den durchsichtig zu machenden Erzählzügen verschiedenster Art (so z.B. Armut 5,2o u.a.m.).
Diesem Punkt entspricht sehr genau eine starke Beachtung der Vorgänge im "Innenraum", vor allem, wo es um Beziehungsfragen zwischen Vater und Sohn, Mutter und Sohn, Mann und Frau usw. geht. Das ist gegenüber der Grunderzählung neu. Auch die Unterweisung, in deren Hintergrund ein bestimmtes Erziehungsideal steht, hat eher "privaten" Charakter, trotz oder gerade wegen ihres Anspruchs als Vermittlungsinstanz von Offenbarungswissen.

In der Verlängerung dieser Linie verwundert es nicht, wenn auch die Stellung der Frau entsprechend dem sonstigen hohen Maß an Reflexion bedacht wird.

---

zes bei Jesus Ben Sira, BZ 2o (1976) 1-21; DERS., Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, BBB 37, Bonn 1971, 88-96). Auch Hab 2,1-5 ist diesem Verstehensvorgang zuzurechnen. - Von diesem Vorgang in Tob aus fällt dann Licht auf die Aufforderungen zum Vertrauen (5,21; 6,16b; 1o,6), weil es die verbürgte Wahrheit gibt, mit der man in Übereinstimmung leben und handeln kann.

Allein schon die literarische Eigenständigkeit, die die Frau gewinnt, deutet auf ihre aufgewertete Stellung hin. Als Basisaussage dient die Einfügung in das Bittgebet des Tobias (8,6). Von ihren drei Grundaussagen lassen sich alle in Frage kommenden Stellen beleuchten: a. Der Hinweis auf die Abstammung aller Menschen von Adam und Eva stellt den Wert der Frau als Mutter heraus. Sie ist zudem bleibend eine entscheidende Bezugsperson für die Kinder (s. 5,18-23; 7,15-17; 1o,1-7; 11,9), die auch die Familie zusammenhält (1o,13). b. Daß die Frau als Stütze und Hilfe unentbehrlich ist, zeigen vor allem 2,11-14; 7,15-17; 8,12 u.a. Die Tüchtigkeit im Haus verschafft ihr einen unaufgebbaren Platz. Die gereizte Reaktion in 2,14 wird eher auf dem Hintergrund einer Überforderung zu sehen sein denn als eine prinzipiell negative Einschätzung. Gerade diese Reaktion legt einen weiteren Punkt offen: Die Frau ist nowendiges Korrektiv des Mannes. c. Damit gerät das entscheidende Moment in den Blick. Tobias betrachtet Sara als Mensch seinesgleichen. Diese im Gebet zugleich generalisierende Aussage spricht von der Partnerschaft zwischen Mann und Frau. Das verdeutlicht sich in der Erzählung vielfach, z.B. aus der zu erschließenden Monogamie aller Ehepaare, aus den Weisungen zur Mutter- bzw. Elternehrung (s. 4,3f; 1o,12f), die doch auch ein Selbstbewußtsein der Frau widerspiegeln (1o,13!), aus der Möglichkeit, daß die Frau den Mann korrigiert (2,14), aus der Weisung zur Endogamie, die den Wert der Frau beleuchtet und auch herkömmliche Gepflogenheiten (Einheirat in die Familie des Mannes, Umzug) relativieren kann, aus der Treue trotz der Kontroverse (1o,1-7), aus den zahlreichen Dialogen, schließlich aus der Entgegenahme des Trostes, wo das Miteinander gerade im Hin-blick auf Gott gelingt (5,18-23). Licht und Schatten sind in der Konfrontation von Mann und Frau gleichmäßig verteilt. So entsteht eine Polarität, die immer neu ausgeglichen und aufgefangen werden will. Das Tobitbuch verweist in eindeutiger Beziehung auf den Schöpfungsbericht. Wieweit die damalige Praxis dieser positiven Programmatik entspricht, läßt sich hier nicht beurteilen. Die helle Beurteilung der Frau findet sich etwa auch in Spr 5,15-19; 31,1o-31. Freilich gibt es im AT auch die gegenteilige Sicht [76].

Was sich an dieser Beobachtung gezeigt hat, gilt für die gesamte Bearbeitungsschicht. Die Wirklichkeit wird aus der neuen, sich überlegen wissenden

76 Vgl. dazu die einschlägige Literatur, vor allem: P. GRELOT, Mann und Frau nach der Heiligen Schrift, Mainz 1964, bes. 68ff; DE VAUX, Lebensordnungen I, 52-74; WOLFF, Anthropologie 243-258; GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann.

Perspektive breit aufgearbeitet! So etwa werden die zentralen Weisen des Handelns und Verhaltens vielfach umkreist und differenziert beschrieben. Neu eingetragene Themen (s. z.B. das Thema "Geld" [77]) spiegeln diesen Sachverhalt ebenso wider wie die Anreicherung des Leitwortsystems der Grunderzählung, das zwar beibehalten, aber auch komplexer ausgestaltet wird. Es wachsen neue Synonyma, aber auch Opposita hinzu [78]. Die verschiedenen Antithesen der Mahnreden bieten teilweise auch erste Wertungen, bleiben jedoch im Binnenbereich. Denn daß der Entwurf der jüdischen Existenz, der eine gewisse Abgrenzung mit sich bringen mußte, selbst im 'Binnenbereich' nicht unbefragt blieb, zeigt vor allem 2,14. Um so mehr war es nötig, seine Wahrheit zu erweisen und unter jeder erdenklichen Rücksicht zu behaupten. Dazu konnten die vorgegebenen Akteure in unterschiedlicher Weise beitragen.

4. *Zum traditionsgeschichtlichen Kontext und zur Herkunft der Bearbeitung*

Entsprechend der Technik der punktuellen Eingriffe erfährt das Tobitbuch keine durchgehende Prägung durch ein atl. Vorbild. Wohl lassen sich, ausgelöst durch 2,11-14; 4,3-19*; 5,19 die Parallelen zum Buch Ijob verstärken, ohne daß jedoch eine fortlaufende Gleichsetzung möglich wird [79]. Darüberhinaus prägen sich Rückgriffe und Anklänge an den Pentateuch (Gen 2; Patriarchen; Dekalog), an prophetische Traditionen (Jes; Ez; Dan; Mal), an die Psalmen sowie vor allem auch an Spr und Sir ein. Dabei wird immer die jeweilige Selektion auf das Grundanliegen der ursprünglichen Tobiterzählung spürbar. Der traditionsgeschichtliche Kontext ist also breitgestreut und in eindeutiger Weise dienstbar gemacht.

Die theologischen Linien sowie der erkennbare traditionsgeschichtliche Hintergrund legen es nahe, an die Bearbeitung der Tobit-Grunderzählung in ei-

---

77 Vgl. dazu oben Anm. 64 zu 12,8.

78 So sind ἀδικία und ἁμαρτία o.ä. im Zusammenhang sowohl auf die Leitworte "Weg" als auch "solidarisches Handeln" bzw. "Barmherzigkeit" bezogen. Das Nomen ἐλεημοσύνη wird mehrfach abgestuft: Aus dem solidarischen Handeln wird die Barmherzigkeit als Fähigkeit zur konkreten Hilfe an dem schutzlosen Nächsten bis hin zum speziellen Begriff des Almosens. - Die Verben ὑψοῦν sowie ἐξομολογεῖσθαι ergänzen das Verbum εὐλογεῖν, das sich gegenüber dem Verbum ἐξομολογεῖσθαι den semitischeren Charakter bewahrt hat.

79 Konflikt, Bewährung, Belehrung, Schuldbekenntnis, Belohnung, friedlicher Tod sind wichtige Berührungspunkte, die jedoch das ganze Ijobbuch,

ner Weisheitsschule zu denken. Dabei ist eine Verbreitung des Tobitbuches über den Entstehungsort Alexandrien hinaus vorausgesetzt. Die Bearbeitung ist vermutlich auch in griechischer Sprache erfolgt. Sie respektiert die Urfassung und macht sie annehmbar auch für die Erstadressaten. Vermutlich hat in einem Klima der Rückbesinnung auf die eigene Tradition angesichts der neuen, stärker werdenden Einflüsse der griechischen Bildung das Buch Spr als gängiges Lehrbuch den Anstoß zur Bearbeitung gegeben. Stärker als in Spr, schon eher in der Tendenz von Sir, aber noch nicht von ihm abhängig, dürfte ein Bildungsbegriff (vgl. 4,14) eine Rolle gespielt haben, der die Bildung aus genuin jüdischen Quellen, d.h. nämlich aus dem Gesetz und den Propheten beziehen wollte. Aus dieser Herkunft läßt sich auch am besten der Offenbarungsbegriff des Tobitbuches verstehen (vgl. Anm. 75). Bei aller Wahrung der Kontinuität zur Grunderzählung zeigt sich hier vor allem die Eigenständigkeit des Redaktors.
Das theologische System dieser Bearbeitungsstufe korrespondiert wahrscheinlich mit einer geschlossenen Lebenswelt, in der als politischer Größe noch relative Ruhe herrscht. Bei steigender Gewöhnung an die Bedingungen im ptolemäischen Reich ist in verstärktem Maße die richtungweisende Lehre als notwendig erkannt worden. Sie brauchte eine unbefragbare Legitimation, die am ehesten aus dem Offenbarungsbegriff abzuleiten war. - Gerade die Betonung des Almosengebens könnte auf die sozialen Probleme hinweisen, die durch den alexandrinischen Steuerdruck vor allem auch in Judäa entstanden sind. Auch allgemeinpolitisch waren die Lebensabläufe in Judäa stark von Alexandria aus 'determiniert'. So ist vermutlich die erste Bearbeitung des Tobitbuches zum Ende des 3. Jh.v.Chr. um das Jahr 22o in Jerusalem in einer Weisheitsschule entstanden. Sie bildet das Buch zu einer Schrift, die in die Diasporasituation hineinspricht. Ihre zentrale Weisung richtet sich auf den Zusammenhalt der Jahwetreuen. So gehören die alten Adressaten auch zu den neuen Adressaten. Jedoch sind sie in neuer Weise provoziert.

---

nicht nur die Rahmenerzählung betreffen. Vgl. weiter dazu: MÜLLER, Die weisheitliche Lehrerzählung.

KAPITEL II : Die zweite Erweiterungsschicht

Der Umfang der zweiten Bearbeitungsschicht beträgt ca. 12% der bisherigen Erzählung. Das macht in anderer Relation etwa 2o% der Grunderzählung und ca. 34% der ersten Erweiterungsschicht aus.

1. *Beschreibung der Erweiterung*

Die Elemente dieser Bearbeitung treten sehr gebündelt auf. Sie werden sukzessiv dargestellt.

1. Tob 1,3a

Das in dieser Arbeit entwickelte Redaktionsmodell des Tobitbuches rechnet den Ich-Stil (1,3-3,1) und damit das Personalpronomen ἐγώ in Tob 1,3a der zweiten Bearbeitungsstufe zu. Dieser so entstehende autobiographische Teil könnte einmal als nachträgliche Glättung der Spannung von 12,2ob zu 13,1 erscheinen. Jedoch legt sich eher nahe, an eine stilistische Verwandtschaft zum Achikarroman zu denken. Er hat für die Rahmenerzählung von Tob teilweise und nachträglich formbestimmend gewirkt. Der Abbruch des Ich-Stils nach 3,6 ist dadurch bedingt, daß Tobit die Rolle des Hauptakteurs verliert, wenngleich er Hauptperson bleibt. Darin zeigt sich die Problematik des Eingriffs.

2. Tob 1,15-22

Durch die temporale Konjunktion καὶ ὅτε wird von vornherein signalisiert, daß im folgenden Abschnitt ein neuer Aspekt im Rückblick auf Tobits Leben eingetragen wird. Auffällig ist die Sukzessionsformel 1,15a.21a, die eine gewisse Rahmung schafft. In ihrem Umkreis werden drei Könige genannt. Das Interesse an ihnen stach bisher nicht hervor. Jedoch läßt ihre Darstellung jetzt erkennen, von welcher Bedeutung sie für die Hauptperson sind. Der Akzent in der systematischen Anordnung liegt eindeutig auf dem mittleren König Sanherib [1]. Während der bereits bekannte Salmanassar (s. 1,13f) eben-

---

1 Hinter Sennacherim verbirgt sich der assyrische König Sanherib (7o5-681 v.Chr). Damit bleibt diese Bearbeitung dem vorgegebenen Milieu treu. Sanherib war der Sohn Sargons II (722-7o5), dessen Name in Tob nicht begegnet. Entgegen den historischen Quellen gilt er in 1,15 als Sohn Salmanassars V. Das leitende Interesse dieses Abschnitts ist nicht die Darstellung einer geschichtstreuen Chronik, sondern die mit kräftigen Strichen entworfene Skizze eines typischen Herrschers. Er hat sich in der biblischen Tradition aufgrund seiner zahlreichen Feldzüge als der Feind des Jahwevolkes erwiesen, - sowohl in der brutalen Eroberung des Staates

so wie der letztgenannte Asarhaddon (1,21f) [2] eher positiv gezeichnet werden, entwickelt sich Sanherib zur Kontrastfigur des Tobit, die recht ausführlich dargestellt wird. Ihre Beziehung wird in drei Schritten geschildert: 1. Gleich in der Gesamtcharakteristik Sanheribs läßt sich der Kontrast zu Tobit aufdecken: "Seine Wege waren unbeständig!" [3] Tobit war in 1,3 gerade durch seine von Beständigkeit und solidarischem Handeln geprägten Wege ausgezeichnet worden. Das wird in 1,16f weiter ausgezogen. Mit dem Seitenblick auf Sanherib bekräftigt Tobit sein solidarisches Handeln, das dreifach spezifiziert wird [4] und teilweise an 4,16 erinnert. Aufgrund der ὁδοί , die in der Erzählung insgesamt fundamentale Bedeutung erlangen,

---

Juda als auch in der Bedrohung Jerusalems im Jahre 7o1 v.Chr. Der biblische Niederschlag dieser Ereignisse findet sich vor allem in 2 Kön 18; 19; Jes 36; 37; 2 Chr 32; vgl. Jdt. Zu Sanherib vgl. E. VOGT, Sennacherib und die letzte Tätigkeit Jesajas, Bibl 47 (1966) 427-437; GUNNEWEG, Geschichte Israels 1o7-11o.Daß Sanherib von zwei Söhnen ermordet wurde (Tob 1,21), stimmt mit 2 Kön 19,37 überein.

2 Diese Sukzessionsformel ist eine historisch stimmige Notiz. Sacherdonos (681-669 v.Chr.) wird in der Regel mit Asarhaddon identifiziert. Unter ihm hat das assyrische Reich die größte Ausdehnung erreicht.

3 Die Wege des Königs sind im Sinne von 1,3 zu verstehen. Insofern aber diese Wege von seinem König-sein mitbestimmt sind, ist auch das speziellere Verständnis von 'Regierung' möglich, jedoch nicht losgelöst von seiner Person. Sein 'Regieren' wird durch das Hapaxlegomenon ἀκαταστατεῖν näher bestimmt. In der Grundbedeutung "nicht feststehen, nicht zur Ruhe kommen, dauerndem Wechsel unterworfen sein" sind zwei Nuancen möglich. Der Wechsel kann von äußerer Beeinflussung oder von einer personbedingten Unberechenbarkeit herrühren. Beides trifft für die Regierung Sanheribs zu. Dieses sein Bild ist auch durch die Geschichte transportiert worden (vgl. dazu SAGGS, Mesopotamien 181-191). Es taucht in diesem Abschnitt ebenfalls auf, freilich in einem bestimmten Kontext.

4 Das solidarische Handeln Tobits (s. die Pluralform) greift sowohl auf 1,3 als auch auf 4,16 zurück, wie es auch an 2,1-8* erinnert. Zum Brot als Almosen, das über die Nahrung hinaus auch an die Heilsgabe des Anfangs erinnert, s. vor allem Spr 15,21; Sir 4,2f; Jes 32,6; 49, 1o; 58,7a ; Ez 18,7.16. - Nacktsein gilt in Israel sowohl als Schande (vgl. Gen 9,2f) als auch als Ausdruck dessen, der schutzlos ausgeliefert und isoliert ist, der seinen Platz in der Gemeinschaft verloren hat (s. Am 2,16; Mich 1,8; Jes 2o,1-6). Einen Nackten zu bekleiden findet daher ausdrückliche Erwähnung im Kontext der Beschreibung wahrer Frömmigkeit (s. Jes 58,7; Ez 18,7.16). - Unbestattet zu bleiben ist im Bewußtsein Israels ein schweres Unglück oder eine große Schande (vgl. z.B. 1 Kön 4,1of; 16,4; Jes 14,19; Jer 7,33; 8,1f; 14,16; 22, 18f; Ez 29,5). Deswegen weitet Tobit seine Praxis offenbar über den Kreis seiner Verwandtschaft aus. - Der pluralische Gebrauch von ἐλεημοσύνη verweist auf die Vielfalt von Verwirklichungsmöglichkeiten. Alle Einzelerweise sind auf das Leben der Menschen ausgerichtet. Die Grundhaltung impliziert sowohl die Risikobereitschaft als auch die Beständigkeit.

werden Tobit und Sanherib zu Gegenspielern. Eine erste Konsequenz ist schon in 1,15b angedeutet. Tobit kann nicht mehr nach Medien reisen, d.h. auch: ihm ist der Zugang zu seinem Geld versperrt (1,14). 2. Der indirekte Zusammenstoß zwischen Tobit und Sanherib wird konkret (1,18-2o). Sanherib wird eindringlich als Mörder gekennzeichnet [5]. Seine Flucht aus Judäa [6] läßt ihn aus Zorn viele Juden umbringen. Tobit unterläuft jedoch ein Bestattungsverbot des Sanherib, der sogar verschwundene Leichen suchen läßt (1,18). Dieser Teilerfolg des Tobit findet sein Ende, als er von einem Niniviten denunziert wird. Tobit kann untertauchen. Als er erfährt, daß man ihn sucht, um ihn hinzurichten, bekommt er Angst und flieht (1,19). Dieser Schritt zieht den Verlust der Stellung und seines gesamten Vermögens (vgl. zu διηρπάγη 3,4) und damit seine totale Verarmung nach sich. Nur seine Familie bleibt ihm. Kommentarlos beschreibt Tobit sein solidarisches Handeln, das ihn bis zum Einsatz seines Lebens führt und der Praxis des Sanherib genau entgegenläuft. 3. Scheinbar nur ist Sanherib in dieser Konfrontation siegreich. Der Lösungsschritt 1,21f eröffnet eine andere Perspektive. Nach der kurzen Zeit von 5o Tagen im Abstand zur Plünderung von Tobits Vermögen wird der Mörder Sanherib von zwei Söhnen ermordet, die selbst ins Gebirge Ararat fliehen müssen[7].Nachfolger des Sanherib wird sein Sohn Asarhaddon (1,21a). Damit ist an sich dem Kontrast Tobit - Sanherib Genüge getan. Welcher "Weg" der bessere und aussichtsreichere ist, zeigt sich am Ergebnis. Sanherib wird mit dem Maß vergolten, mit dem er andere behandelt hat [8]. Für Tobit wird es genauso. Denn für ihn bessert sich die Lage durch den neuen König selbst, der als Auslöser für die Rettung Tobits genannt ist und so indirekt den Weg Tobits bestätigen hilft. Er fördert Achikar, der sich für Tobit einsetzt, so daß er nach Ninive zurückkehren kann. Sieht

---

5 Dreimal begegnet in 1,18f das Verbum ἀποκτείνειν mit Sanherib als Subjekt, denn ἀποθανεῖν ist hier als Passiv dieses Verbs zu werten.

6 S. 2 Kön 18,35-36; Jes 37,36f. Die Bezeichnung Judäa begegnet in der LXX nicht im Pentateuch. Erst in späteren Texten bekommt sie den Vorrang vor Juda und spiegelt so die politische Veränderung wider. Für die vorgegebene Situation des Tobitbuches ist Judäa deswegen ein Anachronismus.

7 Ararat ist das als das Reich Urartu bekannte Land aus der Gegend Armeniens. Während Ararat wohl zunächst ausschließlich ein Landes- oder Landschaftsname war (s. 2 Kön 19,37; Jes 37,38 in Verbindung mit ἡ γῆ), wird der Name später auch auf einzelne Berge oder eine Gebirgskette übertragen. In dieser Linie stehen Gen 8,4 und Tob 1,21. - Das Land ist lange ein Rivale Assyriens gewesen.

8 Für den Mord der Söhne wird wiederum das Verbum ἀποκτείνειν (vgl. Anm. 5) verwendet. Sanherib erreicht die gleiche Art von Unheil, die er selbst verbreitet hat.

man die durchlaufende Linie der "Vergeltung" [9], so ist hier der Einsatz des Achikar mittelbar schon als ἐλεημοσύνη charakterisiert, in Korrespondenz zu 1,16 und vergleichbar zum Tun und Ergehen des Sanherib, wenngleich mit anderem Vorzeichen. Achikar als neuer Akteur wird durch fünf prägnante Elemente vorgestellt,die systematisch angeordnet sind [1o]:

---

9 Der Begriff "Vergeltung" wird in 14,1o explizit verwendet. Deswegen taucht er hier auf, wenngleich nur mit Vorbehalt und in einer festgelegten, engen Bedeutung. Sofern er hier gebraucht wird, beinhaltet er zwei Elemente: 1. Er umschreibt die "schicksalswirkende Tatsphäre" (K. KOCH), nach der aus dem Tun das Ergehen entsteht. So wird der Guttat das Heil, der Sünde das Unheil zugesprochen, wobei in dieser Bearbeitungsschicht den Täter der Übeltat die gleiche Art von Unheil trifft, die er anderen zugefügt hat (vgl. ἀποκτείνειν in 1,18-21a; σκότος in 14,1o). In demselben Verhältnis stehen aber auch rechtschaffenes Handeln und heilvolles Ergehen, wie die Verbindung von 1,16 mit 1,22; 2,1o sowie 14,1o zeigt. 2. In der Vergeltung kommt nichts Fremdes, kein von außen gesetztes Maß auf den Menschen zu, sondern sein Eigenes wird in Kraft gesetzt. - Der Anteil Gottes wird nur sehr verhalten einbezogen (s. 4,7b.19b), und zwar so, daß sein Eingreifen diesen Zusammenhang von Tun und Ergehen bestätigt. Zu diesem terminologischen Problem s. KOCH, Vergeltungsdogma 167f; DERS., Der Spruch "Sein Blut bleibe auf seinem Haupt" und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: Ders. (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, 432-456.433f.

1o Achikar bekleidet eine Fülle wichtiger Ämter. 1. Er ist 'Finanzminister'. Die Bedeutung der Hapaxlegomena ἐκλογιστία und ἐκλογιστής ist aus der Koine zu erheben (vgl. dazu: SCHUMPP, Tobias 36). 2. Ebenfalls ist Achikar die Verwaltung und Organisation des Reiches unterstellt, was etwa dem 'Innenminister' entspricht. Das Nomen διοίκησις ist ebenfalls Hapaxlegomenon. 3. Ein drittes Amt ist das des Mundschenks (zu οἰνόχοος vgl. Gen 4o,1ff.2o; 1 Kön 1o,5; 2 Chr 9,4), der der Weinverwaltung vorstand, - ein nicht unwesentlicher Bereich. 4. Schließlich ist Achikar Siegelbewahrer (vgl. dazu Gen 41,42; Est 3,1o; 8,2.12). Selbst noch in der Aufreihung der Ämter ist eine gewisse Systematik zu erkennen. Die je ersten und letzten beiden Ämter in der Aufzählung wiederholen sich, decken sich jedoch spiegelbildlich. Sie rahmen die Aufgabe des Mundschenks und Siegelbewahrers, die eine besondere Nähe zum König verrät. Während zweimal der Aufgabenbereich genannt ist, wird viermal die Aufgabe mit den Nomina agentis beschrieben. Diese Ämterkumulation steigert die Bedeutung Achikars. Aus der ausführlichen Beschreibung seiner Position wird noch ein Fazit gezogen, das sein Gewicht bestätigt: Asarhaddon hat Achikar zum zweithöchsten Mann eingesetzt! - Diese Aussage ist in der Auslegung umstritten. Eine Position, die etwa von VETTER, Tobias 327, Anm. 1; KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstradition 37o Punkt 9 u.a.m. vertreten wird, geht dahin, die umstrittene Formel ἐκ δευτέρας im Sinne von "zum zweiten Mal" zu verstehen, so daß Achikar durch Asarhaddon nach dem Tode Sanheribs erneut in sein Amt eingesetzt worden wäre. Die Gegenposition vertreten etwa SCHUMPP, Tobias 37; L. RUPPERT, Zur Funktion der Achikar-Notizen im Buch Tobias, BZ 2o (1976) 232-237.234f. Ihre Argumentation läuft einmal über einen unglücklich übersetzten Semitismus wie über die Sachparallele zu Gen 41, 43. - Die Streitfrage läßt sich m.E. eindeutig klären mit Hilfe seman-

1. Achikars Verwandtschaft mit Tobit (1,21b)
   2. Achikars Stellung bei Asarhaddon (1,21b)
      3. Achikars Intervention zugunsten Tobits (1,22a)
   4. Achikars Stellung bei Asarhaddon (1,22b)
5. Achikars Verwandtschaft mit Tobit (1,22b)

In dieser Anordnung ist das mittlere Element auffällig betont. So wird der Zusammenhang mit der Tobiterzählung deutlich. Es geht primär um die "Vergeltung", die Tobit durch das Tun Achikars erfährt, die aber aus seinem eigenen Tun herausgewachsen ist. Achikar aktualisiert seine verwandtschaftliche Beziehung zu Tobit und schlägt aus seiner Stellung am königlichen Hof gleichsam Kapital. Wenngleich seine Position die stärkere ist, steht er doch letztlich im Dienste Tobits, d.h. seines solidarischen Handelns, das aus dem in ihm liegenden Kraftfeld Wege zur Rettung findet.

Das Thema des Abschnitts 1,15-22 ist das Gelingen des Weges, der von solidarischem Handeln geprägt ist. Demonstriert wird dieses Thema an Tobit, der eindeutig die Hauptperson ist, wie auch an der Kontrastfigur Sanherib. Achikar übernimmt eine vermittelnde Rolle. Er steht durch sein Verwandtschaftsverhältnis wie auch durch seinen Status als hoher Beamter (vgl. die Parallelisierung 1,13 // 1,21f) in Beziehung zu Tobit und erhält erst von ihm her seine Existenzberechtigung in diesem Buch.

3. Tob 2,8

Der Vers 2,8 unterbricht den Zusammenhang der umliegenden Verse. Er blendet ein, wie die Nachbarn [11] Tobits sein Tun bewerten. Diese Wertung er-

---

tischer Beobachtungen. Die LXX wählt für die Bedeutung "zum zweiten Mal" durchgängig ἐκ δευτέρου (s. z.B. 1 Chr 29,22; Jon 3,1; Hag 2,2o; Jer 1,13; 33,1; 1 Makk 9,1). Nur in Jes 61,7 bietet LXX noch ἐκ δευτέρας und zwar als Äquivalent zu משנה , das den zweiten Teil einer Verdoppelung bezeichnet. Diese Möglichkeit scheidet jedoch für Tob 1, 22 aus. Stattdessen läßt sich folgendes festhalten: 1. Die Präposition ἐκ findet sich nach Ausweis der Lexika (vgl. auch BDR § 437,1) häufiger an Stelle von ἐν bzw. εἰς , wenn sie auf bestimmte Situationen bezogen ist. 2. Die Symmetrie der sog. Achikarnotiz 1,21b.22 könnte daran denken lassen, in Entsprechung zur Verbform ἔταξεν das Nomen τάξεως zu ἐκ δευτέρας zu ergänzen, zumindest intentional. Dann wäre bei dem möglichen Verständnis der Präposition ἐκ die Verbindung mit dem Verbum καθιστάναι problemlos, und als Sinn ließe sich mit den geringsten Schwierigkeiten festhalten: "Und Asarhaddon setzte ihn ein in die zweithöchste Stelle". - Als sachliche Parallele bietet sich dann tatsächlich Gen 41,43 an. - Damit ist Achikar ganz vom Willen des Königs abhängig, wie die korrespondierenden Verbformen 1,21b[a] und 1,22b[b] erweisen. Sein Tun gegenüber Tobit qualifiziert ihn als verläßlich! (Vgl. die Anspielung von κατέστησεν (1,22) an ἠκαταστάτησαν (1,15).

folgt eindeutig, wie das Verb 'verhöhnen' [12] zeigt. Gerade durch den offenkundigen Zusammenhang mit 1,15-22 (Totenbestattung, Flucht) ist die direkte Rede als Redeform nach den Repressalien durch Sanherib ein neuer Angriff auf Tobit. Die Nachbarn, die vermutlich Volksangehörige sind, unterhöhlen sein Lebensfundament, das solidarische Handeln, und versuchen so, ihn zu demoralisieren. Daß Tobit offenbar unbeirrt die Bestattung zu Ende führt, soll seine Haltung und sein Tun (s. πρᾶγμα) unterstreichen.

Durch den Zuwachs 1,15-22 verstärkt sich für 2,3 eher die Interpretation einer willkürlichen Hinrichtung, was in der Grunderzählung so noch nicht gegeben ist. Es ist kaum zu entscheiden, ob das Partizip ἐστραγγαλωμένος erst in dieser Bearbeitung eingetragen wurde, was ja ohne große Schwierigkeiten vor sich gehen konnte, oder ob es bereits durch den Märchenstoff in der Grunderzählung vorgegeben war. Tobit wird besonders durch seinen Eifer in der Totenbestattung beleuchtet (s. auch 1,17-19). Dahinter scheint sich ein vorrangiges Problem zu verbergen.

4. Tob 2,1ob

Eine Reaktion Tobits auf sein Unglück bleibt aus. Stattdessen wird Achikar wieder eingeblendet, der schon einmal in höchster Not helfend eingesprungen ist. Jetzt sorgt er für den Unterhalt des erblindeten Tobit, der materiell und physisch an einen Tiefpunkt gekommen ist. War Achikar in 1,22 durch das Verbum ἀξιοῦν = 'für jemanden bittend eintreten' gekennzeichnet, so jetzt durch das Verb τρέφειν = 'ernähren, für den Unterhalt sorgen'. Die Verbindung zu Tob 1,17a bzw. 4,16 läßt sich unschwer ziehen. Seine Ausrichtung auf den notleidenden Menschen läßt somit Achikar schon jetzt als jemanden erscheinen, der solidarisch handelt. - Als Achikar nach Elymais [13]

---

11 Die ungewöhnliche adverbiale Form οἱ πλήσιον meint in der Profangräzität vor allem die Nachbarn, kann in LXX aber auch den Volksgenossen oder allgemein den Nächsten bezeichnen. Hier in 2,8 scheint eine Mischung geboten (vgl. 11,18). Dadurch ergibt sich die Spitze gegen Tobit: Die Angst der Volksgenossen, so wie Tobit risikoreich zu handeln, schlägt in Hohn und Spott um. Vgl. J. FICHTNER, Art. πλήσιον , ThWNT VI, 1959, 31o-314; BERGER, Gesetzesauslegung z.B. 1oo-115.

12 Ἐπεγ(γ)ελᾶν kann als Hapaxlegomenon gelten, da es lediglich noch in einer Version von 4 Makk begegnet.

13 Elymais ist nur ungenau zu bestimmen, zumal der Zweck der Abreise als bekannt vorausgesetzt wird. Der Name kann sowohl Landesname sein und einen Teil der persischen Satrapie am persischen Golf bezeichnen (vgl. Dan 8,2; Jdt 1,6) als auch ein Stadtname (s. 1 Makk 6,1). In der Regel wird Elymais für Tob mit der Provinz Elam identifiziert (s. z.B. SCHUMPP, Tobias 49; STUMMER/GROSS, Tobit 493; POULSSEN, Tobit 18; PRIERO, Tobia 75).

reisen muß, hört seine Hilfeleistung auf. Diese retardierende Notiz ist deutlich auf dem Hintergrund von 2,11-14 entworfen. Ihre literarische Funktion besteht darin, die Notsituation Tobits zu steigern.

5. Tob 4,4-19*

Die Mahnrede des fragmentarischen Testamentes Tob 4 hat in der zweiten Bearbeitungsstufe verschiedentlich Erweiterungen erfahren.

a. 4,4a

An die Gebotsreihe zur Ehrung der Mutter, die von den Bestattungsanweisungen gerahmt wird, ist ein Erinnerungsruf begründend angehängt. Tobias soll daran denken, daß seine Geburt der Mutter viele Beschwerden gebracht hat. Gerade die Erfahrung von Schwerem soll auf diese Weise ausgeglichen werden.

b. 4,6

Vers 4,6 gibt sich als Begründung von 4,5, fällt aber formal aus dem Zusammenhang und hinkt inhaltlich schwerfällig hinter dem Parallelismus her. Die Sentenz, die schon wertend eine Grenze zieht, könnte für den in 1,15-22 dargestellten Kontrast Tobit - Sanherib einen Schlüssel abgeben. Sie betont das Tun sowie das daraus folgende Ergehen. Das Nomen ἀλήθεια spielt an 1,3 an, εὐοδία auf das Verbum εὐοδοῦν (s. 5,17 u.ö.).

c. 4,7a[a]

In den antithetischen Parallelismus wird nachträglich ein Objekt eingefügt. All denen, aber auch wohl nur denen, die Gerechtigkeit praktizieren, sollen Almosen gegeben werden. Hier zeichnet sich neben einem Zusammengehörigkeitsbewußtsein der jüdischen Menschen in fremder Umgebung zugleich deutlich auch eine Abgrenzung ab.

d. 4,7b

Mahnspruch und Sentenz verbinden sich zu einem synthetischen Parallelismus, der mit einer gleichartigen Wortverbindung - 'das Angesicht abwenden' - bei wechselndem Subjekt auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang hinweist. Auch hier läßt sich die Querverbindung zur Tobit-Achikar-Beziehung erkennen. Für beide ist letztlich eine heilvolle Perspektive gegeben. Der "Vergeltungsgedanke" wird scharf formuliert, ist jedoch positiv ausgerichtet. Erst mit dem Hintergrund 1,15-22; 2,1ob wird das Wort lebendig.

e. 4,1o

Erneut begründend (s.4,6) ist die Sentenz 4,1o in der Form eines antithetischen Parallelismus an den bereits begründenden Vers 4,9 angehängt. Das

Nomen ἐλεημοσύνη ist hier in seiner umfassenden Bedeutung zu verstehen. Tod und Finsternis werden zu Synonyma. Sie bilden den Bereich, aus dem die praktizierte Barmherzigkeit aufgrund der ihr innewohnenden Kraft retten und herausführen kann (vgl. 4,9.11). Daß in dieser Sentenz nur von der dunklen Seite der Alternative explizit die Rede ist (vgl. dazu 14,1o), hängt mit dem Stand der Erzählung sowie mit dem unmittelbaren Kontext zusammen, verstärkt jedoch die Hoffnungsperspektive. 4,1o erweist sich als Triebfeder für den Fortgang der Erzählung. Der Vers ist bewußt in den Zusammenhang 4,9.11 gesetzt und partizipiert an dessen Aussage. Die erste Hälfte der Sentenz ist aus 12,9 übernommen, die zweite Hälfte bereitet die umfassendere Aussage von 14,1o vor. Auf diese Weise wird die feste Verbindung zwischen den großen Reden 4,3-19; 12,6-15; 14,3-11* durch ein dominierendes Thema hergestellt [14].

f. 4,11*

In der Sentenz 4,11 wird ein Dativobjekt eingefügt, das sowohl den Tatcharakter als auch die Eingrenzung der Adressaten für die Folgen der praktizierten Barmherzigkeit hervorhebt (s. 4,6.7a).

g. 4,13c

An den begründenden synonymen Parallelismus 4,13b wird erneut eine Begründung angehängt. Sie ist wiederum von der Art, daß der Blick auf die negativen Folgen das Motiv für eine positive Verhaltensweise hergibt (s. z.B. 1,15-22; 4,4a.7b). Der zentrale Begriff ἀχρειότης bietet die Verknüpfung zum Zusammenhang.

h. 4,14a

Das Stichwort 'Hunger' dürfte der Anlaß für diese weitere Mahnung gewesen sein. Die stilistische Prägnanz dieses Verses hat sich gegenüber dem Grundmuster der Mahnrede verändert. Es lassen sich deutlich zwei Einheiten erkennen, die durch ein Stichwort (ἀποδιδόναι) verknüpft sind. Sie sprechen jedoch auf verschiedenen Ebenen. In der ersten Einheit werden ein Verbot und eine Weisung adversativ verbunden: "Wenn jemand gearbeitet hat, soll der Lohn dieses Menschen nicht über Nacht bei dir bleiben, sondern zahl ihn sofort aus!" [15] Es könnte darin eine Anspielung an 2,11-14 liegen wie auch

---

14 Zu 4,1o vgl. Spr 1o,2; 11,4; zur Bedeutung von σκότος als Metapher für den Tod s. Ijob 1o,21; Ps 88,13; Koh 11,8; zum Thema Licht - Finsternis vgl.: AALEN, Licht 66f.7of u.ö.

15 Hier liegt ein z.T. wörtlicher Rückgriff auf Lev 19,13; Dtn 24,14f vor.

auf einen realen Hintergrund mit sozialer Problematik. An diese Weisung ist nach dem Muster des ius talionis (s. 4,7) eine Begründung angehängt: "Wenn du Gott dienst, wird dir (der Lohn) ausgezahlt werden". Dieses doppelgliedrige, ungleichgewichtige Wort 4,14a gehört in den Kontext der Mahnung zur Bruderliebe 4,12-14a, wie auch der Zusammenhang Lev 19,11-18 (vgl. bes. Lev 19,13 und 19,18!) erweist. Damit ist das hier angemahnte Verhalten hinreichend qualifiziert. Auffällig ist der semantische Unterschied von "arbeiten" und "dienen" je in Bezug auf den Adressaten.

i. 4,15

Der Vers beginnt mit der im AT einzigartigen 'Goldenen Regel' [16]. Sie schließt sich an die Weisung zur Realisierung der wahren Erziehung an und läßt sich als radikale Zusammenfassung der jüdischen Humanitätsgebote verstehen. Im Kontext gibt sie die Basis ab, von der aus der Angesprochene in vielen Einzelschritten in die Zusammenhänge der wahren Erziehung bzw. des jüdischen Glaubens eindringen soll, wie sie in 4,3-19 und darüber hinaus in der gesamten Erzählung dargeboten sind. Als eine Verwirklichung der Goldenen Regel erscheint demnach sogleich der nachfolgende synonyme Parallelismus, der zwei strenge Verbote enthält. Sie warnen ausdrücklich vor dem Rausch [17].

k. 4,17f

Zwei antithetische Parallelismen erweitern die Mahnreihe. Der erste (4,17) bereitet Schwierigkeiten. Textbestand und Sinn sind unklar [18]. Bei der Bedeutungsbreite von τάφος, der Parallelität von ἐκχεῖν und διδόναι, der Stellung dieses Verses im Kontext biblischer Vergleichsstellen [19] sowie der als sicher anzunehmenden Abwehr gegen fremdländische Begräbnisriten [2o]

16 S. zur Traditionsgeschichte der Goldenen Regel vor allem: BERGER, Gesetzesauslegung 49f; 133f; KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 2o7f; 377, dort jeweils weitere Literatur.

17 Der "Rausch" ist in der atl. Tradition negativ bewertet. So ist er Zeichen der Untreue gegen Jahwe (Jes 28,7), der Gier, die Vernichtung nach sich zieht (Jer 51,57); er bringt Qual (Ez 23,33) und gibt den Menschen der Lächerlichkeit und dem Untergang preis (s. Jdt 13,15). Letztlich ist er Kennzeichen des Toren, dem die Bereitschaft und Fähigkeit fehlt, die von Gott gesetzte Ordnung zu akzeptieren (s. Spr 23,29-35; 3o,32; Sir 31,3o).

18 S. dazu: SCHUMPP, Tobias 95-99; KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 375f.

19 S. z.B. Dtn 26,14; Jer 16,7; Ez 24,17; vgl. Sir 3o,18b.

2o Vgl. dazu in Teil II, Kap. III, Abschn. 2.2, Anm. 1o6 (Lit.!).

läßt sich der Vers so verstehen: "Spende dein Brot zum Begräbnis der Gerechten, aber gib es nicht den Sündern". Diese Deutung könnte auch durch den Blick auf 4,16 sowie das in dieser zweiten Bearbeitung sichtbare Interesse an der Bestattung bestätigt werden. In der Antithese wird erneut eine deutliche Abgrenzung vollzogen.
Im zweiten antithetischen Parallelismus (4,18) geht es um die Suche und Annahme eines Rates, sofern er von einem einsichtigen Menschen gegeben wird. Die Annahme eines Rates ist Zeichen der Lernbereitschaft auf dem Weg zur Weisheit (s. Spr 19,2o; Sir 9,14). Auffällig ist hier das Interesse an dem Weisen und seiner Lehre.

1. 4,19b
Durch Stichwortverknüpfung wird ein komplexes Gebilde von Sentenzen angehängt. Zunächst wird der Finalsatz von 4,19a um ein Element erweitert, und zwar so, daß ein synonymer Parallelismus entsteht, dessen Vergleichspunkte "Weg" und "Pfad" sowie "gerade werden" und "gelingen" sind. Die Gleichordnung von Pfad und Plan in diesem Element bildet den Ansatzpunkt für die begründende Sentenz 4,19b, wobei der Zusammenhang nur schwer ersichtlich wird: "Denn kein Volk ist Herr seiner Pläne, sondern der Herr selbst gibt alles Gute, und wen er will, den erniedrigt er, wie er es plant"[21]. Das Nomen ἔθνος ist vom Standpunkt des Judentums aus gewählt und bezeichnet das 'fremde Volk'[22]. So wird mit dieser Sentenz einerseits die Universalität und Souveränität Jahwes festgehalten, andererseits von hierher jedes andere Verstehensmuster des Weltgeschehens abgelehnt, damit zugleich aber auch die Konfrontation zur Umwelt betont. Auch das in 1,15-22 geschilderte Geschehen erfährt von hierher seine Deutung. Hinter der "Vergeltung" steht Gott selbst.
Diese 11 Erweiterungen zur Mahnrede in Kap. 4 weisen gegenüber der ersten Bearbeitungsschicht einige markante Kennzeichen auf. Zunächst ist die stilistische Prägnanz teilweise aufgegeben. Stattdessen läßt sich eine Technik beobachten, die einzelne Elemente durch Stichwort-

---

21 Zum Motiv 'erniedrigen' vgl. 2 Sam 2,7; Ps 75,8; Sir 7,11; Dan 5,19.

22 Zu den Implikationen dieses Nomens s. G. BERTRAM, Art. ἔθνος, ThWNT II, 1935, 362-366; A.R. HULST, Art. גוי/עם, THAT II, 1976, 29o-325, bes. 315ff. In dieses Nomen ist auch der Repräsentant des Volkes einbezogen, so daß die Bezugnahme auf Sanherib wie auch die übrigen Könige schon aufleuchtet. Hier wird angedeutet, daß Gott selbst im Hintergrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs steht. Vgl. schon Tob 3,4!

verknüpfung begründend einschiebt (s. z.B. 4,6.1o.13c.19b), was nicht immer nahtlos in den Zusammenhang paßt, jedoch das Interesse des Redaktors erkennen läßt, für ihn wichtige Aspekte unterzubringen. Auffällig wird der Tatcharakter der Barmherzigkeit immer neu herausgestellt (4,6.7a.11),ebenso das Gelingen bzw. die Wirkung dieses Tuns (4,6.7b.1o.14a.19a[b]). Hier wird in ungebrochener Selbstverständlichkeit das Prinzip der "Vergeltung" behauptend und nicht mehr beschreibend eingetragen. Manche Verse lesen sich wie ein Kommentar zum Abschnitt 1,15-22 (s. z.B. 4,6.7b.1o.19b). Die zahlreichen Wertungen und Antithesen der einzelnen Elemente stehen recht deutlich im Zusammenhang. Sie lassen an eine Situation denken, in der die jüdische Glaubenspraxis zwar ein unübersehbarer Faktor, aber auch scharf bedroht war. Anders läßt sich die 'dunkle Seite' kaum erklären, die immer wieder in den Blick gerät. Das Gegensatzdenken will aber gerade Motive zu einer konsequenten Praxis liefern, die dann eine Entscheidung verkörpert und eine Abgrenzung nach außen vornimmt [23].

Die Gliederung der Mahnrede bleibt in der Grundstruktur gleich. Durch die Auffüllung der Rede ergibt sich jetzt folgende, fest fixierbare Gliederung: A. 4,5a; B. 4,5b-11; C. 4,12-14a*; D. 4,14b-19b; E. 4,19c. Lediglich im Mittelteil bleiben noch Lücken. Die einzelnen Themenblöcke haben etwa gleichen Umfang und sind thematisch so zu bestimmen, wie es in der ersten Bearbeitungsschicht geschehen ist.

6. Tob 11,19

An die Notiz, daß wegen der Ankunft der Sara bei den jüdischen Niniviten Freude entsteht, wird eine Mitteilung angehängt, die thematisch eigenständig ist, sich jedoch der groben Linie von 11,18 einordnet. Achikar und sein Neffe Nadan [24], der als bekannt vorausgesetzt wird, treffen ein. Der Vers 11,19 ist so arrangiert, daß mit dieser Ankunft eine siebentätige Hochzeitsfeier beginnt (s. Gen 29,27), die von Freude über Gottes Hilfe bestimmt ist.[25] Eine wichtige Funktion dürfte darin bestehen, Nadan bereits vorbreitend für 14,1o einzuführen.

---

23 Zum möglichen soziologischen Hintergrund der Antithesen s. O. KEEL, Eine Diskussion um die Bedeutung polarer Begriffspaare in den Lebenslehren, in: E. HORNUNG - O. KEEL (Hrsg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1979, 225-234.

24 Der Name des Neffen Achikars variiert in den verschiedenen Versionen des Tobitbuches und innerhalb von BA noch einmal. Deswegen ist es wohl berechtigt, die Namen Nasbas bzw. Aman (14,1o) entsprechend der Achikartradition in NADAN abzuändern. So auch z.B. SCHUMPP, Tobias 213; STUMMER/GROSS, Tobit 51of; POULSSEN, Tobit 43; RUPPERT, Tobias 1o9.

7. Tob 12,7b.8a.12b

Vor 12,7b ist der erste gliedernde Einschnitt in der Engelrede 12,6-15 zu setzen. Drei Sentenzen beginnen je gleich mit dem Wort ἀγαθόν in je unterschiedlicher Bestimmung. 12,7b ist dieser Reihe geschickt vorgebaut und bietet eine allgemeine Weisung [26], die in einer Aussage weitergeführt wird. In ihrer Weite entspricht sie 4,15a. Der Gegensatz gut - böse wird auf verschiedenen Ebenen ausgespielt, so daß das Prinzip des ius talionis zur Geltung kommen kann (vgl. schon 1,15-22; 4,6.7b.1o.14a.19a[b]). Daß das praktizierte Gute Kräfte von erstaunlicher Reichweite hat, wird durch 12,7b gleich am Beginn der Themenreihe eingeprägt.
Die Sentenz 12,8a fällt durch ihren Nominalstil auf. Sie bietet ein erstes Beispiel des Guten, das dem thematischen Akzent des ursprünglichen Zusammenhangs nicht organisch angehören kann. Es geht um das Gebet, das durch begleitende Faktoren näher bezeichnet wird [27]. Demnach bildet die Einheit von Gebet, Fasten, Almosen und Gerechtigkeit (s. die Bezüge zu 12,6 wie 12,8b!) die Grundlage eines heilvollen Ergehens (s. den Bezug zu 12,7b).

Das Element 12,12b hängt eng mit 1,15-22 zusammen und schiebt im Rückblick des Rafael einen neuen Schritt ein, wobei in der Ausgestaltung die formale Struktur (s. ὅτε) sowie die Funktion des Engels [28] bei semantischer Differenz berücksichtigt werden.

8. Tob 14,1o

Tob 14,1o bietet eine Auswertung der als bekannt vorausgesetzen Achikarerzählung unter dem leitenden Interesse des Tobitbuches, das sich in dem Nomen ἐλεημοσύνη in verschiedenen Abstufungen verdichtet. Dabei ist dieses neuentstandene "paränetische Paradigma" [29] unmittelbar an die zentrale Weisung des Testaments (14,9) angehängt. Es kann als dessen Begründung gelten. So ist es ein originales Element der Testamentform und erhält zu Recht diesen Platz. Sowohl die Weisung zum solidarischen Handeln als auch die Eltern-Kind-Relation kommt in 14,1o zur Geltung. Wie die vorausgehende Anrede mit dem

---

25 Zum Nomen εὐφροσύνη vgl. Anm. 45 zu Tob 8,16 in Kap. I dieses Teils.

26 Anders SCHUMPP, Tobias 22o, der ποιήσατε als Aussage faßt und die Form nicht als Imp. pl. Aor. bestimmt.

27 Zu μετά mit Gen. s. BDR § 198,3.

28 Das Verbum συμπαρεῖναι ist Hapaxlegomenon.

29 KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 368.

Aufmerksamkeitsruf zeigt, ist die Redesituation Tobit - Tobias eindeutig beibehalten. Das Paradigma läßt sich klar gliedern. Seine vier Einheiten erschließen die Aussage:

Tob 14,1o:

Mein Sohn, sieh auf das,

a. was NADAN Achikar zufügte, der ihn aufgezogen hat,
wie er ihn aus dem Licht in die Finsternis geführt hat,
und was er ihm vergolten hat!

b. Doch ACHIKAR wurde gerettet,
jenen aber traf die Vergeltung,
und er stürzte selbst in die Finsternis.

c. ACHIKAR übte Barmherzigkeit,
und er wurde aus der Schlinge des Todes gerettet,
die ihm jener gelegt hatte.

d. NADAN aber stürzte selbst in die Schlinge,
und er kam um.

Der Vers 14,1o läßt eine klare Komposition erkennen. Die Grobeinteilung ergibt sich dadurch, daß die Einheiten von den Aktionen der je namentlich genannten Personen bestimmt werden. So dominiert Nadan in 14,1oa.d., Achikar hingegen in den eingeschlossenen Mittelelementen 14,1ob.c. Die Stichwortverknüpfung läßt die Elemente zu einer abgerundeten Einheit werden. Und zwar sind 14,1oa.b. durch σκότος / Finsternis sowie ἀνταποδιδόναι bzw. ἀνταπόδομα /Vergeltung [3o] verbunden, 14,1ob.c. durch die je gleiche Verbform ἐσώθη / gerettet mit demselben Subjekt, 14,1oc.d. durch das Nomen παγίς / Schlinge [31], 14,1oa.c. durch das gegenläufig bestimmte Verb ποιεῖν / tun mit je verschiedenem Subjekt, 14,1ob.d. durch die Synonyma καταβαίνειν / ἐμπίπτειν / hinabstürzen, hineinstürzen, die wieder dasselbe Subjekt haben und den Kontrast zu ἐσώθη / gerettet bilden. Dieses Beziehungsgeflecht ist sicher nicht zufällig. Es beruht auf bewußter Planung, die sich noch unter einer weiteren, und zwar der entscheidenden Perspektive aufhellen läßt: Nadans Tun (14,1oa) und Nadans Ergehen(14,1od) bilden als äußerer Rahmen ein Negativparadigma. Damit ist das Prinzip gefunden, das mehrfach wiederkehrt: die Korrespondenz von Tun und Ergehen, die "Vergeltung". Schon 14,1ob zeigt die Folge von Nadans Tun. Für Achikar besteht sie in der Rettung, für Nadan selbst in der Finsternis, einer Metapher für den Tod. Der Umschlag vom Tun zu den adversativ dargebotenen Ergehensalternativen läuft explizit über das

3o Zum Begriff vgl. ZENGER, Judit 482.

31 Vgl. dazu Ps 14o,6; 141,9; Spr 22,24.26.27.

Stichwort "Vergeltung". Damit ist jedoch die Frage nach dem Grund der derartigen Vergeltung gestellt. Sie wird von 14,1oc aufgegriffen und beantwortet. Achikar hat die ἐλεημοσύνη praktiziert. Dieses Tun zieht die Rettung als Ergehen nach sich. In der Barmherzigkeit liegt der Schlüssel für die Rettung. Das zeigen die Mittelelemente in ihrer Korrespondenz. Mit dem heilvollen Ergehen Achikars in 14,1oc ist noch einmal Nadans verwerfliches Tun verwoben, so daß hier der Ansatzpunkt gegeben ist, bruchlos erneut zu seinem Ergehen in 14,1od überzuleiten.

Diese Systematik arbeitet ein positives Beispiel, Achikar,sowie ein negatives, Nadan,heraus. Ihr Tun sowie ihr Ergehen ist jeweils genau gegenläufig. Mit der Betonung der ἐλεημοσύνη (vgl. 14,1oc mit 14,1oa; 2,1ob; 4,1o; 1,16) als dem springenden Punkt ist der Gedanke der Vergeltung unerhört kraß verbunden (vgl. 4,6.7b.1o.14a.19a[b]; 12,7b). Daß das Paradigma Achikar die Mitte dieser Paränese bildet, zeigt, wie sehr es die Aufmerksamkeit an diesem Punkt der praktizierten Barmherzigkeit binden soll. Es dient als Bestätigung für das, was Tobit selbst erlebt hat und in seinem Testament als Weisung dem Sohn Tobias vermittelt. Nadan bildet die Negativfolie. Erst in dieser zweiten Bearbeitungsschicht wird die Antithese so scharf betont.

Tob 14,1o bildet somit eine streng durchkomponierte, abgerundete Einheit, die - mit eigener thematischer Akzentuierung bei aller Wahrung der Kontinuität - in das Testament Tobits eingefügt worden ist. In diesem Rahmen und unter der entsprechenden Funktion als begründendes Beispiel zur zentralen Mahnung will der Vers verstanden werden [32].

2. *Zur Gestalt der Erzählung - Struktur und literarische Form*

Der Redaktor der zweiten Erweiterungsschicht geht behutsam zu Werke. Seine Eintragungen ergänzen bestehende Passagen und runden sie ab bzw. füllen sie auf. Seine Vorsicht erweist sich auch bei seinem größten Einschub 1,15-22. Dieser Teil fügt sich relativ harmonisch in den Rückblick auf Tobits Leben ein. Durch die Wende vom Erzählstil in den Ich-Stil wird der gesamte erste Teil der ersten Rahmenerzählung 1,3-3,6 ein autobiographischer Bericht, der

32 KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 368; 372f untersucht den Text der S-Version. So sehr ihm im Gesamtergebnis zuzustimmen ist, so sehr sind manche Details zu verändern oder zu ergänzen. Insgesamt wird m.E. die BA-Version in ihrer Eigenart zu wenig berücksichtigt und gewürdigt (s. z.B. Anm. 21, 23 auf S. 368). Zu elegant werden auch etwa die Unterschiede des Numeruswechsels von 14,1o nach 14,11a übergangen.

als eindringliches Mittel der Belehrung die Glaubwürdigkeit des Geschehens unterstreichen will, weil es persönlich verantwortet ist. Insgesamt bleibt die Grobstruktur der Gesamterzählung gewahrt, wenngleich sie jetzt merklich beeinflußt wurde.
Auch die Romanform wird bestätigt. Neben dem Ich-Bericht als einem weiteren Element in der Formenvielfalt des Buches sind die erweiterte Bühne des Geschehens durch die Hineinnahme Achikars wie auch die unverhohlene Anleihe bei bereits vorliegender Literatur als stützende Faktoren für diese Behauptung zu nennen.

3. *Der Achikarroman und die Josefserzählung der Genesis als traditionsgeschichtlicher Kontext - sein Einfluß auf die Eigenart der Erweiterungsschicht und des Tobitbuches*

Die dieser Erweiterungsschicht zugewiesenen Stellen sind so voneinander abhängig, daß sie ein festes Netz bilden, das vor allem die beiden Teile der Rahmenerzählung, jedoch auch die Rahmen- mit der Binnenerzählung verbindet. So sind die klassisch abgegrenzten Achikarnotizen 1,21f und 2,1o über den Einsatz des Achikar für Tobit verbunden, 2,1o und 14,1o durch das Verbum τρέφειν zur Kennzeichnung von Achikars Verhalten gegenüber seinen Verwandten, 14,1o und 11,19 durch das gemeinsame Auftreten von Achikar und Nadan, 11,19 und 2,1o durch die Notizen von Achikars Abreise und Rückkehr nach Ninive. 1,15-22 hat sich als einheitliche Komposition erwiesen, die mit 2,8 in Verbindung steht. Auch die Zusätze zur Mahnrede 4,3-19* sowie in 12,6-15* (vgl. nur 4,1o mit 14,1o) lassen unverkennbar ihre Verwandtschaft mit den Achikarnotizen zutage treten.
Die in sich stimmige gedankliche Konzeption zeigt, daß diese Stufe zu einer Achikarbearbeitung angewachsen ist, die nicht mehr nur Achikarnotizen umfaßt [33].
Die auf Achikar bezogenen Angaben, die in verschiedener Weise theologisch ausgewertet und in ein System gebracht werden, sind summarischer Art und setzen eine Achikartradition als bekannt voraus. Es ist deshalb zunächst zu fragen, was die Achikarbearbeitung im Tobitbuch an Elementen des Achikarro-

---

33 So jedoch: RUPPERT, Achikar-Notizen 232-237; KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen z.B. 365f sowie bei den Kommentatoren und Autoren zu diesem Thema. Der entscheidende Unterschied setzt bei der Beobachtung an, daß die Verse 1,15-22 als Einheit zu sehen sind, die von vornherein so gewollt ist und aus dem Kontext ausgegrenzt werden kann.

mans zu erkennen gibt [34]. In Übereinstimmung mit den uns bekannten Vorlagen zeigen sich folgende authentischen Informationen über Achikar, und zwar einzig aus Tob 1,22; 14,1o:

1. Achikar ist hoher Beamter unter dem assyrischen König Asarhaddon. Er vereinigt mehrere Ämter in seiner Hand.
2. Achikar zieht seinen Neffen Nadan auf.
3. Durch diesen Nadan gerät Achikar an den Rand des Todes, wobei die konkreten Umstände nicht ersichtlich werden.
4. Achikar wird gerettet, Nadan jedoch kommt um. Ihm geschieht genau das, was er dem Achikar zugedacht hatte. Die konkrete Szenerie ist ausgeblendet.
5. Der Grund für die Rettung Achikars liegt letztlich in seinem durchgängig bezeugten solidarischen Handeln, das ihm die Wege zur Rettung bereitet hat.

Dieses Bild Achikars erfährt im Tobitbuch Zusätze, die über die Achikartraditionen hinausgehen:

6. Achikar ist Jude und in den Stammbaum Tobits eingebaut. Als dessen Neffe gehört er demselben Vaterhaus an wie Tobit selbst. Aufgrund dieser untrennbaren Verknüpfung von Tobit und Achikar darf man annehmen, daß Achikar als aus dem Gebiet des Stammes Naftali deportiert gedacht wurde (vgl. 1,2f).
7. Achikar verlebendigt seine verwandtschaftlichen Beziehungen auf vielfältige Weise (s. 1,22; 2,1o; 11,19; 14,1oa) und erweist sich so als einer, der die Weisung zu solidarischem Handeln wie selbstverständlich praktiziert hat (vgl. das Fazit in 14,1oc mit 14,9; 1,3; 14,2).
8. Achikar geht nach Elymais (2,1ob).

In diesen acht Elementen werden Grunddaten über Achikar vermittelt, ohne daß Einzelzüge und Facetten seines Gesamtbildes zunächst in besonderer Weise berücksichtigt scheinen. Bevor diese Angaben weiter ausgewertet und auf ein leitendes Interesse hin untersucht werden, ist noch in eine andere Richtung grundsätzlich zu fragen, warum überhaupt die neue Gestalt Achikar in das Tobitbuch eingetragen worden ist.
Verschiedene Gründe können eine Antwort auf diese Frage erbringen:

34 Zur Orientierung über die Achikartradition s. vor allem: R. DEGEN, Art. Achikar, in: Enzyklopädie des Märchens I, Berlin 1977, 53-59; KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 319-413; 319-324; F. NAU, Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien (fils d'Anael, neveu de Tobie). Traduction des versions syriaques avec les principals différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et romaine, Paris 19o9 (Documents pour l'étude de la Bible 2); J.R. HARRIS - F.C. CONYBEARE - A.S. LEWIS, Achikar, in: R.H. Charles (Ed.) The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English II, Oxford 1913, Repr. 1963, 715-768; H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum Alten Testament, Leipzig ^{2}1926, 45o-462.

A. Aus einem eher äußerlichen Grund bot es sich zunächst an, den Achikarstoff in die Tobiterzählung einzuarbeiten. Die historische Fiktion beider Erzählungen konnte für einen fast nahtlosen Anschluß sorgen. Ist Tobit zur Zeit des Salmanassar V postiert, so ist Achikar mit Sanherib und Asarhaddon (s.z.B. aramAch 3-5) verbunden. Zwar ergibt sich in Tob 1,15 ein Anachronismus, insofern Sargon II als Nachfolger Salmanassars V ausgeschlossen ist, aber die Intention dieses Geschichtskonstruktes gibt sich im Blick auf die gesamte Achikarbearbeitung rasch zu erkennen.

B. Der offenbar weitverbreitete und hochgeschätzte Achikarroman stellt eine Gestalt vor, die sich durch lebendiges Interesse am Menschen auszeichnet. Nicht nur die Tatsache, daß die Lebenslinie von Tobit und Achikar im Grobverlauf übereinstimmt, sondern auch die Verbindung von Erzählung und Lehre, die im Tobitbuch schon von Anfang an von einem Nebeneinander zu einer Integration beider Formen gediehen war, bot sodann einen willkommenen Anknüpfungspunkt für die Durchdringung der unterschiedlichen Stoffe. Im einzelnen lassen sich folgende Parallelen aufweisen:

1. Tobit und Achikar bekleiden je ein hohes Amt am königlichen Hof. Dieser Erzählzug ist der Hoftradition sehr verwandt, im Achikarroman jedoch sehr viel stärker ausgezogen.
2. Beide Personen geraten in Not, wobei das konkrete Unglück nicht nur ihrem sonstigen Tun genau entgegenläuft, sondern sogar aus diesem herausgewachsen ist.
3. Tobit und Achikar werden aus dieser Not im Sinne der "Vergeltung" gerettet.
4. Der Grund der Rettung ist ihr solidarisches Handeln.
5. Tobit und Achikar sind "Weise", die ihre Kompetenz in Lehrreden dokumentieren.

Diese von den unabhängig voneinander existierenden Erzählstoffen vorgegebenen Parallelen ließen sich wohl ohne umständliche Eingriffe vermehren. Eine Hereinnahme des Achikarstoffes in Tob drängte sich geradezu auf, zumal die Vorgeschichte Tobits (Tob 1,3-3,6*) dafür genügend Raum bot und keine große Veränderung nötig war. So sind gerade die kompakten Verse 1,15-22 der Bereich, von dem her sich weitere sachliche Parallelen anbieten:

a. Tobit (s. 1,16f) und Achikar (s. aramAch 23.48) [35] zeichnen sich dadurch aus, daß sie in Not geratenen Menschen den Lebensunterhalt gewähren.
b. Beide werden denunziert, obwohl sie nur Rechtes tun (Tob 1,19; aramAch 25ff).
c. Beide müssen sich aufgrund des Tötungsbefehls des Königs verbergen (Tob 1,19; aramAch 52.71).

---

35 Die Stellen des aramAch werden nach GRESSMANN, Altorientalische Texte angegeben.

d. Sanherib wird als Mörder bezeichnet (Tob 1,18-19; aramAch 47f).

e. Sowohl Tobit als auch Achikar werden durch die Fürsprache eines Menschen gerettet (Tob 1,22; vgl. aramAch 53f und die Parr der anderen Versionen).

Diese Parallelen werden durch einige Eingriffe und Zusätze noch verstärkt:

f. Achikar ist Israelit und Verwandter Tobits (Tob 1,22). Als Naftalit gehört Achikar somit auch zum "Kern" Israels.

g. Implizit ist auch Achikar als Deportierter anzusehen, der außerhalb seiner Heimat als wahrer Israelit lebt.

h. Sein Kennzeichen ist die Praxis der ἐλεημοσύνη (14,1oc) wie schon bei Tobit (1,3.16; 14,2).

i. Der Stoff wird bei Tobit wie bei Achikar in der Fiktion der Ich-Rede dargeboten.

Diese Übersicht über die bestehenden und hinzugewonnenen Parallelen zwischen Tobit und Achikar deuten den Stellenwert, den die Achikarbearbeitung in der Tobiterzählung gewinnen mußte, an. Die durch das vergleichbare Schicksal gewonnene Nähe beider Personen verstärkt das Anliegen der Tobiterzählung. Jedoch ist im Auge zu behalten, daß Achikar im Dienste Tobits eingeführt ist. Trotz seines überlegenen Ranges am Königshof bleibt er auf Tobit hingeordnet.

C. Ein weiterer Grund dafür, daß die Achikartradition in die Tobiterzählung einbezogen wurde, konnte zudem die Affinität zwischen dem Achikarroman und der biblischen Josefserzählung (Gen 37; 39-5o) sein. Die Anklänge zwischen beiden Erzählungen hat in jüngster Zeit L. RUPPERT [36] herausgestellt. Freilich geht diese Untersuchung einen anderen Weg als Ruppert. Aus der Fülle der Parallelen lassen sich zunächst einige Grobelemente herauslösen:

1. Beide Erzählungen spielen in ihren Hauptszenen an einem Königshof, sie könnten geradezu als Hofgeschichten verstanden werden.
2. Sowohl Achikar als auch Josef geraten in Not.
3. Beide werden gerettet.
4. Sie nehmen höchste Ämter als Vertraute des Königs ein.
5. Ihre Weisheit, die dem König Not erspart, ist letztlich der Grund für ihre Rettung.

Etliche Detailbeobachtungen untermauern die Vermutung, daß zwischen Achikar und Josef mühelos Parallelen gezogen werden konnten:

a. Sowohl Achikar (s. aramAch 3) als auch Josef sind Siegelbewahrer des Königs (s. Gen 41,42).

b. Der König ist jeweils entscheidend angewiesen auf den Rat der beiden (aramAch 3f.42f u.ö. samt dem Fortgang der übrigen Versionen; Gen 41,43).

---

36 RUPPERT, Achikar-Notizen; vgl. schon zuvor: DERS., Tobias 1o9.114ff.

c. Achikar und Josef fallen Intrigen zum Opfer (aramAch 25ff; Gen 37,18ff; 39,7-21).

d. Im Zusammenhang ihrer Not erfahren sie durch einen Menschen vorläufige Hilfe (aramAch 54f.71f; Gen 37,21f).

e. Durch ein Täuschungsmanöver gelten Josef und Achikar als tot, während sie in Wirklichkeit noch leben (aramAch 49f; 6off; Gen 37,31f).

f. Die Weisheit Achikars und Josefs kann schwierige Notsituationen bewältigen (aramAch 1.3.42.5o.53 sowie die Ergänzungen der Versionen; z.B. Gen 41,38).

g. Achikar und Josef zeichnen sich vor allem dadurch aus, daß sie andere, die in Not sind und sich selbst nicht mehr ernähren können, versorgen (aramAch 23.48; Gen 45,7.11; 47,12.16f; 5o,21).

Zwar ist die Josefsgeschichte in ihrer Struktur und ihrem Handlungsablauf komplexer als der Achikarroman und gibt es etliche Unterschiede zu bedenken, aber die Parallelisierung zwischen Achikar und Josef gelingt in der einseitigen Orientierung an den beiden Personen selbst. Diese Affinität des Achikarromans mit einer kanonischen Schrift höchster Geltung konnte der Bearbeiter des Tobitbuches ausnutzen. Denn über die Gestalt des Achikar läßt sich ja folgerichtig eine Beziehung von der Tobiterzählung zur Josefsgeschichte andeuten. Welche Akzente in diesem Verfahren der Parallelisierung gesetzt wurden, muß noch aufgezeigt werden. Zunächst jedoch läßt sich die übergreifende Beziehung: Tobitbuch - Achikarroman - Josefserzählung durch eine Reihe von parallelen Elementen dokumentieren, wobei die in Tob rezipierte Gestalt des Achikar jetzt als relevanter Repräsentant der Achikartradition gilt.

1. Tobit, Achikar und Josef sind wahre Israeliten. Sie entstammen als Nachkommen eines Stammvaters oder selbst als Stammvater (s. Tob 1,1-2 - Tob 1,22 - Gen 37,1-4) dem Kernbereich Israels.

2. Die drei Gestalten sind jeweils aus ihrer Heimat deportiert worden (Tob 1,2.3; 3,4 - Tob 1,22; 2,1o - Gen 37,28; 39,1).

3. Sie bekleiden ein hohes Amt am fremden königlichen Hof (Tob 1,13 - Tob 1,22 - Gen 41,42f), wobei Achikar und Josef sogar zum zweiten Mann im Staat avancieren (Tob 1,22; Gen 41,43).

4. Sie geraten durch Menschen in Not, die sie an den Rand des Todes führt (Tob 1,19f - Tob 14,1o - Gen 37,23ff; 39,2o).

5. Sie werden aus ihrer Not gerettet und mit Leben beschenkt (Tob 1,22; 11,14 - Tob 14,1o - Gen 39,21-23; 41,41-44; 45,4ff).

6. Sie werden als solche gekennzeichnet, die solidarisch handeln. Das Kennzeichen dieses Handelns ist die Sorge um Notleidende. Als Adressaten ihres Tuns werden vor allem Verwandte genannt (Tob 1,3.17 u.ö. - Tob 1,22; 2,1o; 14,1oa - Gen 45,7.11; 47,12.16.17; 5o,21) [37].

---

37 Gerade die Tatsache, daß eine solche Parallelisierung möglich wird, stellt die Frage nach dem vorgängigen Traditionsstrang der Achikarbearbeitung im Tobitbuch. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 37o.372-374 folgert eine jüdische Adaption des Achikarromans als Vorlage für Tob einzig auf-

Über die Vermittlung des Achikarstoffes lassen sich jetzt also auf der Stufe der zweiten Erweiterung des Tobitbuches Parallelen zwischen der Tobit- und der Josefserzählung erkennen! Sie sind nicht notwendig an die jeweiligen Hauptpersonen Tobit oder Josef gebunden. Vielmehr ist es sogar so, daß die "aus der Tradition übernommene Achikar-Gestalt der Gestalt Josefs angeglichen" [38] wurde. Erst Achikar ist also für das Tobitbuch der Schlüssel zur Josefserzählung bzw. der Wegweiser zu den Parallelen, die teilweise schon wie ein ungehobener Schatz in der Tobiterzählung ruhten, da sie weder für die eine noch für die andere Erzählung allein in Anspruch genommen werden können, sondern im Sujet begründet sind. Die Parallelen sind von unterschiedlicher Qualität. Sie lassen sich dreifach bündeln. So können Parallelen genannt werden, die auf textlichen Bezügen ruhen:

1. Ins Auge springt die amtliche Stellung von Achikar und Josef, die jeweils mit dem Nomen ὁ δακτύλιος beschrieben wird (vgl. Tob 1,22; Gen 41,42; s. auch dazu gleichsam als Konsequenz die Rangbeschreibung Tob 1,22; Gen 41,43).

2. Die Versorgung der in Not geratenen Menschen ist ein zentrales Thema. Das Verbum τρέφειν sowie verschiedene Komposita spielen ebenso wie die Wortverbindung ἄρτον διδόναι dabei eine Rolle. Achikar sorgt für den Unterhalt Tobits (2,1ob) und Nadans (14,1o), Josef für den seiner Brüder und seines Vaters. Dabei ist die Stellung dieser Aussagen in der Josefserzählung bedeutsam. Sie begegnen in der Erkennungsszene (45,11) sowie in einer Art Testament (5o,21). Wie Tobit Brot zum Unterhalt der Armen abgibt (Tob 1,17; vgl. 4,16) so auch Josef (vgl. die Erfüllungsnotiz Gen 47,12 sowie Gen 47,16.17).

---

grund der Elemente in Tob, die nicht in aramAch - abgesehen von den dort fehlenden Partien - zu finden sind. Es ist die Frage, ob man nicht dem 2. Bearbeiter des Tobitbuches soviel an Selbständigkeit und Umsetzungsvermögen zutrauen kann, daß die Adaption des Achikar auf ihn zurückgeht, zumal es sonst keinerlei Hinweise auf einen judaisierten Achikar gibt. M.E. ist das geraten, gerade wenn man die Parallelität von Tob und aramAch (s. KÜCHLER 374), die Verwandtschaft von Tob 4,15a mit aramAch 24.52, die spezifische Weise der Auswertung der Achikartradition sowie den wahrscheinlichen Entstehungsort dieser Bearbeitung, Ägypten, bedenkt, dem auch aramAch (Elephantine) entstammt. Dadurch verändert sich jedoch auch das Verhältnis des Achikarromans zur frühjüdischen Weisheitsliteratur, wie es KÜCHLER 411-413 eher mühsam konstruiert. Es wird schwer, die "Präsenz Achikars im Bereich des Jahweglaubens ... auf ganz verschiedene Weise festzustellen" (KÜCHLER, 411). Man wird eher von punktuellen Kontakten zu sprechen haben (vgl. dazu KÜCHLER selbst 4o3).

38 RUPPERT, Achikar-Notizen 236; vgl. 237, Punkt 5. Nach ihm werden die Achikar-Notizen schon in der Endstufe eingewoben, die sich vor allem an der Josefserzählung und dem Achikarroman orientiert. Das in dieser Arbeit herausgearbeitete differenzierte Redaktionsmodell versucht jedoch diesen Schritt genauer zu orten und rechnet damit, daß erst in der zweiten Erweiterungsstufe die Tobiterzählung mit dieser Genesiserzählung über den Achikarroman in Verbindung gebracht wurde. Entsprechend verändert sich das Gewicht der Beobachtungen bei RUPPERT, Tobias 114f; DERS., Achikar-

3. Das würdige Begräbnis ist nachdrücklich betont (Gen 47,29-31; 49,29-32; 5o,2-14; Tob 1,17-19; 2,7; 4,2-4; 6,15b; 8,1o.18; 12,13; 14,9.11-13). Diese beiden Themen sind nach der Konzeption der Tobiterzählung Paradigmen des solidarischen Handelns. Sie lassen sich leicht dem übergreifenden Thema ἐλεημοσύνη zuordnen (vgl. auch Gen 47,29).
4. Das Verbum εὐοδοῦν in absoluter Bedeutung und in Verbindung mit dem Thema "Weg/Reise" spielt in Gen 39,3.23 sowie in Tob 7,12 (vgl. 4,6) eine wichtige Rolle.
5. Das Thema "Vergeltung" klingt mit dem Verbum ἀνταποδιδόναι und dem Nomen ἀνταπόδομα in Gen 44,4; 5o,15 und Tob 14,1o an. In der Josefserzählung geht es um die Beziehung Josef - Brüder, wo sich jedoch eine andere Lösung findet als in dem Paradigma Achikar - Nadan. Freilich ist der Horizont in Gen im Blick auf die Volksgeschichte ein anderer als in diesem Segment der Tobiterzählung. Vom Thema der Vergeltung her wird jedoch auch das umfassende Verwandtschaftsverhältnis: Tobit - Achikar - Nadan beleuchtet. Nadan, der Neffe Achikars, ist ein böser Neffe. Sein Schicksal ist entsprechend der Tod. Achikar, der Neffe Tobits, ist ein guter Neffe. Sein Schicksal ist entsprechend die Rettung ins Leben. Eine schematische Parallelisierung zeigt Tobit an der Spitze dieser Verwandtschaftskette. Diese Konzeption zeigt, welches Ergehen letztlich welchem Tun folgt.

Andere Parallelen weisen eine inhaltlich-thematische Verwandtschaft auf und könnten z.T. der Josefserzählung nachgestaltet sein:

6. Achikar tritt für Tobit bei Asarhaddon ein, so daß er nach Ninive zurückkehren kann (Tob 1,22). Josef ermöglicht durch seine Intervention beim Pharao die Übersiedlung seines Vaters nach Ägypten (Gen 47,1-12).
7. Sowohl im Komplex der Josefserzählung als auch im Tobitbuch gewinnt die Teilgattung "Testament" hohe Bedeutung (vgl. Gen 47,29-5o,14; Tob 4; 14).
8. Vom literarischen Charakter der weisheitlichen Lehrerzählung und dem entsprechenden geistigen Kolorit ähneln sich die Tobit- und Josefserzählung stark. In ihnen wird jeweils eine entscheidende Aussage bzw. Weisung in eine Erzählung transponiert. Damit ist die auffällige Verwandtschaft der Tobiterzählung gerade mit den in Gen sonst ungewöhnlichen weisheitlichen Lehrerzählungen Gen 24 und Gen 37; 39-5o herausgestellt!

Schließlich bieten sich durch Ähnlichkeiten Bezüge an, die z.T. eine reizvolle Parallelisierung erlauben, jedoch nicht die Substanz der Erzählungen betreffen:

9. Die Diaspora im fremden Land ist der Lebensraum beider Erzählungen.
1o. Achikar wird als Neffe Tobits (1,21f) hingestellt. Wird er auf diese Weise auch mit Josef parallelisiert, so trägt Tobit gelegentlich Züge Jakobs. Aus dem Umkreis dieser Beobachtung ergeben sich folgende Anspielungen:
    a. Der Vater (Jakob/Tobit) muß seinen Lieblingssohn (Benjamin) bzw. seinen einzigen Sohn (Tobias) in ein fernes Land (Ägypten / Medien) schicken.
    b. Der Sohn soll Mittel (Getreide/Geld) gegen die derzeitige Not (Hungersnot/Verarmung) holen.
    c. Der Sohn erhält einen Begleiter (Juda/Asarja), der dem Vater vertrauenswürdig erscheint.

d. Der Tod des Sohnes würde den Vater vor Schmerz sterben lassen (s. Gen 44,29ff; Tob 6,15).
e. Die Verzögerung der Reise läßt den Vater seinen Sohn bereits aufgeben (Gen 37,33-35; 43,13; Tob 1o,2).
f. Der Sohn trifft auf der Reise einen Verwandten (Josef/Raguel), der ihn nach dem Vater fragt und ihn unter Tränen umarmt, als er erfährt, daß er noch lebt (Gen 43,29f; Tob 7,6f).
g. Der Sohn wird bei den Verwandten festlich bewirtet (Gen 43,29f; Tob 7,7f).
h. Beim Wiedersehen umarmt der Vater seinen Sohn (Gen 46,3o; Tob 11,13) unter Tränen.
i. Vor seinem Sterben ruft der Vater den Sohn (Josef/Tobias) zu sich (Gen 47,29; Tob 14,3) und bittet ihn um ein ehrenvolles Begräbnis (Gen 47, 29f; Tob 14,9).

Die Vergleichsstellen haben unterschiedliches Gewicht. Entscheidend sind auf dieser Erweiterungsebene die implizite Personenparallelisierung Achikar - Josef sowie die textlichen Parallelen, die ein gemeinsames thematisches Interesse zu erkennen geben. Sollte die Nachgestaltung von Tob entsprechend der Genesiserzählung schon früher anzusetzen sein, müßten sich doch mehr textliche Bezüge und Übereinstimmungen zeigen, wie es etwa bei Gen 24 möglich war. Gerade die Anklänge, die sich an den Vergleich Jakob/Tobit hängen, wird man nicht pressen dürfen. Denn es sind viele sachliche Differenzen gegeben, die bedacht werden müssen (z.B. das Thema 'Heirat', 'Engel'; die Rolle der Weisheit Josefs und Achikars ist nicht übernommen, usw.).
Als Ergebnis dieser Beobachtungen läßt sich zusammenfassen: Der Vf der zweiten Erweiterungsschicht bringt entscheidende Elemente des Achikarstoffes in das Tobitbuch ein. Da aber die Achikartradition nicht nur mit der Tobiterzählung, sondern auch mit der Josefserzählung der Genesis geschehensbestimmende Parallelen aufweist, kann er zugleich über die Gestalt des Achikar indirekt auf die biblische Josefsgestalt hinlenken, - und zwar in der Weise, daß er namentlich nur von Achikar spricht, sachlich aber mit ihm zugleich an Josef erinnert. So hat er die Möglichkeit, seinen theologischen Akzent transparent zu machen und zu legitimieren.
Um Horizont und Ziel dieser Achikarbearbeitung er erfassen, muß der Ansatzpunkt zu ihrem Verständnis im Tobitbuch selbst und nicht primär in der Eigenstruktur der inspirierenden Werke gesucht werden [39].

Notizen 236f. Etliche seiner Beobachtungen werden hier nicht aufgenommen, andere fehlen bei ihm, die hier wichtig sind.

39 Diesem Trend ist RUPPERT, Achikar-Notizen 237 u.a. nicht entgangen, wenn er die Josefserzählung in Tob wiederfinden möchte, zumal noch im Rückgriff auf seine Arbeit zu Gen 37 + 39-5o (s. RUPPERT, Josephserzählung), die die Josefserzählung im Sinne der traditionellen Quellenscheidung analysiert und interpretiert.

Die Arbeit des Redaktors erweist sich als sehr gezielt und thematisch eng begrenzt. Er hat die Achikartradition auf die Tobiterzählung hin abgesucht und die für ihn brauchbaren Elemente ausgesiebt. Für ihre Verwendung verbindet er ein personenbezogenes mit einem themenorientierten Darstellungsmodell. An der Lebenslinie einer konkreten Person illustriert er sein Hauptthema. Gerade wie er in Tob 14,1o und den entsprechenden, als Kommentar zum Schicksal Tobits, Achikars und Josefs zu deutenden Versen 4,3-19* die jeweilige Lebenslinie paränetisch auswertet, demonstriert sein Selektionsprinzip.
Damit sich jedoch der fremde Achikar als paränetisches Paradigma eignet, muß er zum Juden ummodelliert werden. Das geschieht auf dreifache Weise:
1. Achikar wird in die Genealogie Tobits und damit in den Kern Israels integriert. So wird zugleich auch das Ansehen Tobits schlagartig gehoben.
2. Nicht die ganze farbige Gestalt Achikars wird in Tob aufgenommen, sondern lediglich die eine Seite, auf die sich das nach der Intention des Buches Tobit entscheidende Kennzeichen des wahren Israeliten übertragen ließ, nämlich das solidarische Handeln. Dazu gehört nach der Grunderzählung notwendig die Verwandtschaft als Bezugsrahmen. 3. Achikar wird durch ganz kurze Striche in der Weise gezeichnet, daß er für die biblische Gestalt des Josef, der seinen Platz im Kanon der "Heiligen" Israels längst innehatte, transparent wird. Das kann dem Wert Tobits nur dienlich sein, wird er doch indirekt so auch zum "Onkel" Josefs. Indem Achikar durch die Verwandtschaft mit Tobit in Israel integriert wird, integriert er selbst Josef in die Tobiterzählung [4o].
Diese drei Interpretationsgriffe, die Achikar und Josef gerade nicht als Weise und Lehrer zeichnen [41], sondern als zuverlässige Verwandte im Sinne des solidarischen Handelns und sie so in gewisser Weise miniaturisieren, ord-

4o KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 372, erkennt die ersten beiden Elemente klar, erwähnt das dritte jedoch nicht. LORETZ, Roman 3o5, spricht davon, "daß man in Tobit vor allem .. einen judaisierten Achiqar sehen könne". Die vorliegende Analyse zeigt jedoch, daß Achikar deutlich auf Tobit hingeordnet ist und das Schwergewicht bei der Hauptperson von Tob bleibt. Achikar ist für Tobit in Dienst genommen und auf ihn hin gestaltet. RUPPERT, Achikar-Notizen 237 u.ö. erkennt gerade in den Achikarnotizen "ein bewußt eingesetztes Mittel zur Verstärkung der heilsgeschichtlichen Neuinterpretation des überlieferten Tobitstoffes". Das Selektionsprinzip dieser Erweiterungsschicht verbietet jedoch gerade diese Sicht. Es geht in ihr um weisheitliche Paränese.

41 Darauf verweist zu Recht für Achikar KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 373 im Rückgriff auf VETTER, Tobias 544.

nen beide Gestalten auf Tobit hin und machen ihn zum Weisheitslehrer par excellence. War durch die erste Erweiterungsschicht die "Offenbarungstheologie" unwiderruflich eingetragen, so wird sie jetzt abgebremst, indem das Feld der Lebenserfahrung wieder stärker betont wird und die Basis abgibt für die kompetente Lehre. Tobit ist jetzt Weisheitslehrer aufgrund von Erfahrung, nicht aufgrund von "Offenbarung". In der Gesamtdarstellung freilich bildet sich hier ein Kompromiß.
Diese Interpretation will eine Rechtfertigung des Diasporajuden erbringen gerade mit Hilfe solcher Gestalten wie Achikar und Josef. Es geht darum, die Synthese zu verteidigen, daß einer als Diasporajude, der sich auf seine neue Umwelt einlassen muß und z.B. als Beamter des Königs Dienst tut oder Karriere macht, zugleich auch wahrer Israelit sein kann mit dem Kennzeichen des solidarischen Handelns. Denn wenn Achikar, der als an sich weltlicher Weiser durch seine in Tob erfolgte Judaisierung implizit die Weisheit Israels anerkennt und sein bekanntes Profil an Tobit abtritt, und Josef, der als der von Jahwe Geführte und für Israels Geschichte maßgebliche Stammvater vergleichbare Züge mit Achikar aufweist, der 'Welt' als Vorbild dienen, in ihrer Praxis aber ihrem "Onkel" Tobit entsprechen, dann ist dessen ausführlich dargestellter Existenzentwurf nachhaltig abgesichert und legitimiert. Er erhält erneut die Bedeutung, die ihm bereits in der Buchüberschrift 1,1-2 zuerkannt ist.
Für die Konturen der ἐλεημοσύνη sind der Rahmen und die Konkretionen von Bedeutung. Das Nomen wird pluralisch und singularisch eingesetzt (s. 1,16; 14,1o). So dürfte es in seiner Färbung zwischen solidarischem Handeln und Barmherzigkeit pendeln. Der Tatcharakter ist eindringlich betont. Das Leitwortnetz wird so um positive Nuancen erweitert. Seine Gewichtigkeit versteht der Begriff letztlich vom Prinzip der "Vergeltung" [42]. Die Konkretionen greifen auf bereits bekannte Formen (s. 1,17) zurück, beziehen jedoch auch entsprechend einer neuen Situation neue Elemente ein, wie z.B. das Ausnutzen von Beziehungen zur Fürsprache, die Sorge um den Unterhalt in Not geratener Verwandter. So wird die Palette der Konkretionen bunter, denn es darf angenommen werden, daß die bisherigen Formen der Barmherzigkeit voll ratifiziert werden. Wichtig ist, daß die Folie der Diaspora eher noch stärker ausgezogen wird. Sogar gefährliche Auseinandersetzungen sind in den Blick genommen, die gerade wegen des solidarischen Handelns als dem Kennzeichen des Israeliten in der Diaspora entstehen. Diese ἐλεημοσύνη wird von Tobit gelebt und gelehrt. Um den Wert dieses Handelns zu unterstützen, wird es auch

---

42 S. dazu Anm. 9 in diesem Kap. sowie 14,1o!

an Achikar aufgezeigt und in Anspielungen, die sich dem Kenner der biblischen Tradition erschließen, implizit an Josef.

Eine letzte Beobachtung will noch ausgewertet sein. Gerade wenn der weisheitliche Nimbus bei Achikar ausgeklammert wird, ist damit eine wichtige Aussage verbunden: Tobit allein bleibt der Weise. Er lebt authentisch jüdisch und ist kompetent zur Lehre, wie gerade die Eingriffe in den Testamenten beweisen. In der Konsequenz heißt das aber auch: Wahre Weisheit gibt es nur von Jahwe! Sie nimmt in der Tora konkrete Formen an, wird aber von den Menschen vermittelt.

4. *Zur Herkunft der Bearbeitung*

Die Herkunft der zweiten Erweiterungsschicht des Tobitbuches kann nur durch Indizien, die eine Vermutung stützen, aufgewiesen werden. Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß das Tobitbuch mit seiner ersten jerusalemischen Bearbeitung verbreitet wurde und auch an seinen Ursprungsort Alexandria in Verbindung mit dem regen Austausch zwischen Ägypten und Judäa zurückgelangte. Dort wurde es in der neuen Fassung zwar akzeptiert, aber auch recht bald aktualisiert und korrigiert.

1. Die Vertrautheit des Verfassers der zweiten Bearbeitungsstufe mit dem ursprünglichen Anliegen der Tobiterzählung fällt auf. Gerade die Hinordnung der Praxis der ἐλεημοσύνη auf den Kreis der Verwandtschaft erhält gegenüber der ersten Bearbeitung neue Unterstützung. Auch die Vielzahl sowie die Art der Konkretionen entsprechen eher der Intention der Grunderzählung als der ersten Bearbeitungsstufe.

2. Sehr viel stärker als dort ist ebenfalls die Diaspora als Lebensraum betont. Damit geht auch die Rechtfertigung des Diasporajuden und der Weise, wie er seinen Glauben lebt, einher.

3. Die traditionsgeschichtlichen Quellen dokumentieren nicht nur eine Bildung des Verfassers, vielmehr zeigen sie, wie dieser Redaktor der Tobiterzählung in vielfältiger Auseinandersetzung steht: mit der eigenen Tradition (Josefsgeschichte), um sie auf ihre Brauchbarkeit für die Gegenwart zu prüfen, mit der Literatur der Umwelt (Achikar) sowie mit der Weltgeschichte. Das genau gehört zu den Kennzeichen der ägyptischen Diasporajuden, daß sie einerseits den überkommenen Glauben bewahrten, andererseits sich aber der hellenistischen o.ä. Kultur zuwandten, indem sie freilich

Elemente von ihr als Hilfsmittel zur Vertiefung ihrer eigenen Religion verwendeten.

4. Wenngleich außer dem Hinweis auf die alexandrinische Weisheitsschule, die im Kontakt mit dem Zentrum der Wissenschaft dort stand, keine entsprechende Vermittlungsinstitution benannt werden kann, ist doch zu beachten, daß die zweite Bearbeitung an aramAch, der bei jüdischen Söldnern in Elephantine gefunden wurde, anklingt ebenso wie an die Josefserzählung, deren Hauptschauplatz eben Ägypten ist. Gerade die Verbindung der vordergründigen Fiktion mit diesem ägyptischen Schauplatz ist für den, der mit biblischen Ohren hört, ein interessanter Hinweis.

5. Ein neues Element im bisherigen Spektrum ist die Konfrontation der Hauptperson Tobit nach außen hin. Nicht nur der König, auch Nachbarn werden zu Gegnern. Dabei ist gerade die 'Eigenart' der Juden der Anlaß zu dieser Konfrontation. Dahinter wird sich sicherlich auch die mangelnde Assimilationsbereitschaft verbergen. In diesem Zusammenhang ist aber auch Tob 1,18 zu nennen, wo der Blick von außen auf Judäa gerichtet ist. Die Ereignisse um die Wende vom 3. zum 2. Jh.v.Chr. bieten manche Anspielung an das, was in 1,15-22 aus anderer Zeit berichtet ist [43]. a. Die Schlacht von Raphia (217 v.Chr.) sowie der 5. Syrische Krieg (2o2-2oo v.Chr.) sind für die Ptolemäer mit schmerzlichen Niederlagen verbunden gewesen, in deren Folge die Seleukiden schließlich die Herrschaft über Palästina antraten, nicht ohne Unterstützung etlicher Juden (s. dazu Tob 1,18a). b. Um 2o5 ist Ptolemaios IV Philopator unter mysteriösen Umständen gestorben (s. Tob 1,21). c. Im Gefolge der Niederlagen der Ptolemäer gewannen die eingeborenen Schichten in Ägypten zusehends an Einfluß in Verbindung mit einer judenfeindlichen Politik, die sich bis in Pogrome äußerte [44]. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen könnten die Verse Tob 1,15-22 neue Aktualität bekommen haben und zeitgenössische Erinnerungen einsammeln.

6. In Verbindung mit der innenpolitischen Entwicklung ist es durchaus denkbar, daß es zu einem Verbot des Begräbnisses jüdischer Menschen gekommen ist. Ein solches Verbot gehörte einmal zum Strafrepertoire der hellenistischen Herrscher, zum anderen könnte es auf Betreiben der ägyptischen Priester zustandegekommen sein, denen durch die griechische und jüdische Überfremdung teilweise der Boden entzogen war und die jetzt im Aufwind lebten [45].

---

43 S. dazu: HENGEL, Juden 51-63.

44 Vgl. dazu: HENGEL, Juden 6o sowie vor allem BLUDAU, Judenverfolgung 46. 59-66.

7. Ein weiterer, stützender Hinweis kann sich aus den Überlegungen zum soziologischen Hintergrund der polaren Begriffspaare, der streng formulierten Antithesen sowie des klassisch strengen "Vergeltungs"-prinzips ergeben [46]. Die Berührungspunkte der zweiten Bearbeitungsstufe mit diesen Elementen könnten von einer Krisensituation herrühren.

8. Die sieben bzw. 8 Hapaxlegomena (vgl. zu 1,15.21.22; evtl. 2,3; 2,8; 12, 12) weisen drei Fachtermini auf, die wohl vor allem im Umkreis eines Regierungszentrums gängig gewesen sind. Sie legen zudem erneut die Annahme nahe, daß die zweite Bearbeitung in griechischer Sprache gearbeitet wurde und auch in Alexandrien angesiedelt werden kann.

9. Möglicherweise läßt sich auch das Fehlen einer eigenen Thematisierung von 'Gotteslob' (vgl. dazu nur 12,8a!), 'Offenbarung' und 'Weisheit' im Sinne einer vornehmen Zurückhaltung deuten, die aus einer gewissen Aufklärung erwächst. Dem entspricht auch die Vorliebe für die weisheitliche Lehrerzählung aus der Genesis.

Diese Indizien lenken zu folgendem Ergebnis hin: Die zweite Bearbeitungsschicht des Tobitbuches ist um das Jahr 195 v.Chr. in Alexandria entstanden. Sie ist in griechischer Sprache eingetragen worden.

---

45 S. dazu die Literatur in Anm. 1o6 in Kap. III, Teil II und ZIMMERMANN, Tobit 19.

46 S. dazu Anm. 23 in diesem Kap.

KAPITEL III : Die dritte Erweiterungsschicht

Die dritte und letzte Erweiterungsschicht des Tobitbuches umfaßt ca. 18% des Umfangs der bisherigen Erzählung. Mit ihrer Abgrenzung läßt sich jetzt auch ein Überblick über die Größenordnung der Erweiterungsschichten im Verhältnis zur Grunderzählung innerhalb der hier vorgezogenen Textversion BA gewinnen. Die in dieser Arbeit ermittelte Grunderzählung umfaßt ca. 47% der gesamten BA-Version. Die erste Erweiterungsschicht hat an der Stoffmenge einen Anteil von ca. 29%, die zweite von ca. 9%, die dritte schließlich von ca. 15%.

1. *Beschreibung der Erweiterung*

1. Tob 1,3*

Auf der Ebene dieser Bearbeitung hat der Vers 1,3 zwei knappe Eintragungen erhalten. In die erste Aussage von Tobit wird der Genitiv καὶ δικαιοσύνης eingefügt. Gleichgeschaltet mit dem gewichtigen Nomen ἀλήθεια (vgl. 14,7!) erhält das Nomen 'Gerechtigkeit' einen hohen Stellenwert im Tobitbuch, weil es zu den ersten und letzten Worten Tobits (s. 14,11a) gehört. Ebenso steigert die Nähe zum zentralen Nomen ἐλεημοσύνη seine Bedeutung. Je singularisch begegnet 'Gerechtigkeit' in dieser Bearbeitungsschicht in 13,8; 14,7. 11a. Ihre Bedeutung läßt sich relativ genau festlegen. Der Begriff ist so umfassend verstanden, daß er dem hebr. Äquivalent צדקה entsprechen dürfte. Freilich erfährt er, entsprechend der allgemeinen Begriffsentwicklung, eine Akzentsetzung in Richtung 'Barmherzigkeit' [1]. Das legt der jeweilige Blick auf den Gesamtzusammenhang offen [2]. Es wird aber auch deutlich, wie die Begriffe ἐλεημοσύνη und δικαιοσύνη voneinander abgehoben sind. Aus der Perspektive dieser Bearbeitung wird die ἐλεημοσύνη zum Almosen eingeengt, was schon teilweise in der ersten Bearbeitung zu beobachten war. Sie hat ihre Vitalität und Reichweite an die δικαιοσύνη abtreten müssen.

Aufgrund des vorliegenden Redaktionsmodells zeigt sich im Tobitbuch folgender Prozeß der Begriffsentwicklung: 1. Das zunächst pluralisch verwendete Nomen ἐλεημοσύνη (in der Grunderzählung 1,3; 14,2, in der zweiten Bearbeitung 1,16) mit dem Menschen als Träger bezeichnet als Gegenwort zum hebr. Nomen חסד das solidarische Handeln. In der Folgezeit nähert es sich über

---

1 Ein Hinweis darauf ist z.B. die Verbindung mit dem Verbum ῥύεσθαι in 14,11a, das sonst in Tob dem Nomen ἐλεημοσύνη vorbehalten bleibt.

2 Vgl. dazu: BERGER, Gesetzesauslegung 157-159. Die allgemeine Begriffsentwicklung läßt sich in diesem Punkt in der Tobiterzählung genau verfolgen und wiederfinden.

die Station 'Barmherzigkeit' in singularischer Verwendung dem hebr. Nomen צדקה an und wird mit ihm teilweise austauschbar bis hin zu der Bedeutung von Almosen als einer spezifischen Form des solidarischen Handelns (1. und 3. Bearbeitung). 2. Das Nomen δικαιοσύνη, das in LXX sowohl חסד als auch צדקה vertreten kann, fehlt in der Grunderzählung. Es ist zunächst als Tugend des menschlichen Miteinanders zu verstehen, wird jedoch mehr und mehr im Sinne von Erbarmen verstanden (besonders in der ersten und dritten Bearbeitung). Damit nimmt es zusehends deutlicher den Platz der ursprünglich umfassend verstandenen ἐλεημοσύνη ein (vgl. z.B. 14,11a mit 12,9a; 4, 1oa).

Bei aller terminologischen Verschiebung bleibt dennoch die Grundintention gewahrt. Auch die dritte Bearbeitung kann das Gewicht der vorausliegenden Stufen nicht eliminieren. Tob 1,3 kündigt das Buch als Buch vom solidarischen Handeln und von der Barmherzigkeit, die sich vielfach konkretisiert, an.

Die zweite Einfügung in 1,3 besteht in dem Dativobjekt καὶ τῷ ἔθνει. Wenngleich der Horizont 'Israel' seit der Grunderzählung gegeben war [3], so ist doch das Volk Israel noch nicht als fixierbare Gesamtheit bezeichnet worden. Erst in der dritten Erweiterungsschicht wird die Eigengröße Israel auffällig betont. Das läßt sich an verschiedenen Termini aufweisen. So dient das Nomen τὸ ἔθνος zur Kennzeichnung Israels [4]. Eindeutiger wird das Nomen ὁ λαός (4,13; 14,7) zur Bestimmung des Gottesvolkes verwendet.

Auch der geographische Bereich als Lebensraum des Volkes tritt hervor: sowohl mit dem Nomen ἡ χώρα (1,4) als auch mit ἡ γῆ (1,4; 4,12; 14,4.5) als dem Begriff für das gottgeschenkte Land, das Israel als Erbbesitz von Jahwe verheißen und zugedacht war [5]. Schließlich taucht explizit der Name 'Israel' auf, und zwar als Volksbezeichnung (1,4.6; 13,3) wie auch als Landbezeichnung (1,4). Bemerkenswert ist jedoch, wie diese Nomenklatur jeweils auf die Vergangenheit oder Zukunft bezogen ist. Die aktuelle Gegenwart ist ausgespart.

Es bleibt nicht allein beim Volk und Land Israel. Als deren Mitte wird Jerusalem in das Buch eingewoben.

2. Tob 1,4-8

Um die Konturen des Abschnitts 1,4-8 zu erfassen, muß zunächst kurz der vorgängige Horizont in Erinnerung gerufen werden. Die Buchüberschrift hat an-

---

3 S. dazu Anm. 398, Abschnitt 3.12 in Kap. I, Teil II.

4 So 1,3; 13,8. Das ist auffällig, da das Nomen sonst auch zur Kennzeichnung der Fremdvölker verwendet wird (1,1o; 4,19; 13,3.5.13; 14,6). Der Kontext legt jedoch nahe, Israel hier in seiner völkischen Identität zu sehen. Vgl. dazu die Verwendung des Nomens für Israel zu Beginn der seleukidischen Herrschaft in Palästina bei: HENGEL, Juden 64f.

gekündigt, daß die Erzählung von einem wahren Israeliten in der Diaspora handeln wird. In 1,3 wird sogleich summarisch das herausragende Kennzeichen dieses Israeliten genannt. Insofern Tobit als Hauptperson eingeführt ist, wird er als wahrer Israelit bestätigt. Das wird in verschiedener Hinsicht dargestellt. Eine erste Konkretion der Grundhaltung wird in 1,4-8 veranschaulicht. Der Vf bleibt der erzählerischen Fiktion treu, so daß sich der Leser in die Zeit vor 733 v.Chr. versetzen muß. Dabei geht es nicht um eine geschichtstreue Aufzählung von Ereignissen, vielmehr werden essentielle Merkmale dieses wahren Israeliten herausgestellt.

Das Ziel der Einheit 1,4-8 erschließt sich am leichtesten im Blick auf ihre literarische Komposition [6]. Die Verse sind sowohl unter zeitlichem als auch unter inhaltlich-thematischem Aspekt eine Einheit. Allein das viermalige Stichwort 'Jerusalem' (1,4.6.7) verweist darauf. Ein erster Teil umfaßt die Verse 1,4-5. In seinem Zentrum ist von der als Mittepunkt Israels fungierenden Stadt Jerusalem, deren Bedeutsamkeit dreifach ausdifferenziert wird, die Rede. Diese strukturell hervorgehobene Aussage wird von zwei Abfallnotizen (1,4a.5) gerahmt. Sie beschreiben die horrende Umkehrung der Jerusalem-Konzeption, wobei der Anteil des Stammes Naftali besonders betont ist. Der zweite Teil 1,6-8 beschreibt die Anerkennung Jerusalems in den Konkretionen der Wallfahrt (1,6) und der umfangreichen Abgaben (1,7-8). Diese Untergliederung des zweiten Teils entsteht durch zwei Rückverweise. Die Wallfahrt wird durch ein ewiges Gesetz begründet, die Abgaben basieren auf der häuslichen Erziehung. D.h.: Zum wahren Israeliten gehört vorrangig die praktizierte Anhänglichkeit an Jerusalem. Vor aller Einzelauslegung muß dieser Horizont gesehen werden, da manche Einzelangaben sich nur schwer in den traditionsgeschichtlichen Kontext einordnen lassen.

Der Vers 1,4 setzt mit der temporalen Konjunktion καὶ ὅτε (vgl. noch 1,9. lo.15) ein, die als Gliederungsmerkmal fungiert, zugleich auch inhaltlich neue Konkretionen der Grundhaltung des wahren Israeliten Tobit (s. 1,3) einführt. Der Blick des Tobit schwenkt vom Standort Ninive in seine Jugendjahre "im Land Israel" [7] zurück. Er berichtet von einem markanten Ereignis,

---

5 Vgl. z.B. Dtn 7,6ff; 12,9; 26,5.

6 Dieser Aspekt ist in der entsprechenden Literatur nicht berücksichtigt.

7 Diese Wendung begegnet ohne Artikel noch in Ri 3,27; 2 Kön 5,2; 6,23; 1 Chr 22,2; 2 Chr 2,16. Die nachfolgende Konstruktion ist als Genitivus absolutus aufgefaßt und hat sich so von der übrigen Satzkonstruktion losgelöst.

das sein Leben stark geprägt hat: der Abfall [8] seines ganzen Stammes [9] vom Tempel Jerusalems [1o]. In dem dieser Angabe korrespondierenden Vers 1,5 sind zwei weitere Zusatzangaben gemacht: 1. Nicht nur der Stamm Naftali (s. 1,4a. 5), sondern 1o Stämme sind von Jerusalem abgefallen. Das dürfte dem Rückbezug auf 1 Kön 12 sowie dem Hapaxlegomenon συναφιστάναι zu entnehmen sein. Dieses Faktum relativiert jedoch die Entscheidung des Stammes Naftali nicht. Denn auf die Abstammung von diesem Stammvater gründet sich in den Augen Tobits seine bedeutsame Stellung, die durch die Lösung von Jerusalem untergraben werden könnte. 2. Der Abfall manifestiert sich im Baalskult [11]. Als

---

8 Das Verbum ἀφιστάναι hat im MT viele Äquivalente, unter denen סור besonders herausragt. Dieses Verb bezeichnet alle Formen des Abfalls von Jahwe. Hier in Tob dürfte auf die Reichsteilung von 931 angespielt sein (s. 1 Kön 12,19), die Konsequenzen bis in den kultischen Bereich hatte (1 Kön 12,26-33). In der dtr. Darstellung ist der Stamm Naftali nicht eigens erwähnt, er gehört jedoch zu den 1o Stämmen Nordisraels. Die Wortverbindung "vom Tempel Jerusalems abfallen" ist singulär. Zu anderen Formen des Abfalls s. Dtn 13,11; 32,15; Jos 22,18ff; 2 Chr 25,27; Jdt 5,18; 2 Makk 1,7; Jer 17,5 u.a.m. In Tob 1,4 ist sicher aus jerusalemischer Sicht geschrieben. Damit wird der Anachronismus, der darin liegt, daß Tobit sowohl das Jahr 931 v.Chr. als auch 733 erlebt hat, verständlich: Der Abfall von 931 gilt als d a s Exempel der sich letztlich tödlich auswirkenden Loslösung von Jerusalem und also auch von Jahwe. Indem er hier in ungeheurem zeitlichen Abstand zu einem bereits fixierten historischen Ereignis als einer Station in die Lebenszeit eines einzelnen Menschen hineingezogen ist und in seinen Folgen von diesem Menschen erlebt und bezeugt wird, ist er zum Typos des immer drohenden und sich immer wiederholenden Abfalls geworden.

9 Bemerkenswert ist der 6malige Gebrauch der Hyperbel πᾶς in 1,4-6a. Sie dient dazu, die Kontraste zu verschärfen und Positionen zu markieren. Auf dieser Folie hebt sich das Handeln Tobits um so deutlicher ab.

1o Aufgrund von Tob 14,4.5 kann οἶκος hier nur mit Tempel übersetzt werden. Das Nomen ist nicht soziologisch wie etwa πατριά zu verstehen. Auffällig ist die hellenisierende Bezeichnung Jerusalems als Ἱεροσόλυμα (1,4.6) im Gegensatz zu 1,7. Vgl. dazu HENGEL, Juden 165f.

11 Das Nomen δάμαλις ist häufig Äquivalent zum hebr. עגל = Kalb, Stierbild. Hier ist auf den unter Jerobeam eingeführten Jahwekult (s. 1 Kön 12,28.32; 2 Kön 1o,29; 17,16!!) angespielt. Er sollte die Unabhängigkeit von Jerusalem auch im kultischen Bereich bringen. Wenngleich die Stierbilder wohl zunächst als Postamente für eine nicht dargestellte Gottheit dienen sollten, ist hier die Identifikation von Gottheit und verächtlich genanntem Kalb vollzogen. Das liegt ganz auf der Linie der dtn.-dtr. Darstellung wie auch von Hos 12,1-2 (vgl. 8,5; 1o,5), wo die Verschmelzung der illegitimen Bildverehrung und des Baalskultes bezeugt ist. Diese Sicht versteht sich als Geschichtsdeutung, die aufweisen möchte, wie sich die Folgen des Abfalls manifestieren. Von daher läßt sich der Singular δαμάλει im Gegensatz zum Plural der o.g. Stellen als Bezeichnung eines Typos verstehen. - Der ungewöhnliche feminine Artikel vor 'Baal' beruht nach SCHUMPP, Tobias 14 auf folgendem Mechanismus. Die Scheu, Götternamen absolut auszusprechen, führte zu dem Er-

wie gravierend dieser Schritt gewertet wird, zeigt die Beschreibung der herausgehobenen Stellung Jerusalems und der Würde des Tempels in objektivierenden Summarien [12]. Die Fortführung des entscheidenden Satzes 1,4b mit der Partizipialform ἐκλεγείσης ist als constructio ad sensum zu verstehen und so besonders hervorgehoben. Sie kann sich sowohl auf die als Femininum behandelte Form Ιεροσολύμων (vgl. 1,4) als auch auf die zu ergänzende Form πόλεως (vgl. 1,4 - S) zurückbeziehen. Jerusalem steht als Mittelpunkt Israels da, als Mitte Jerusalems jedoch der Tempel [13]. Jede Form des Abfalls leugnet aber diese Schlüsselstellung Jerusalems. Insofern ist Jerusalem in der von Tobit geschilderten Zeit in einem desolaten Zustand.

Um so wichtiger wird die Praxis des Tobit. Genau an der Nahtstelle der beiden Teile der Einheit 1,4-8 in 1,6a führt er sich selbst ein. Er stellt sich mit seiner Praxis in Gegensatz zu allen Stämmen und seinen ganzen Stamm Naftali (1,5) und mißt sich eine Sonderstellung zu. Sie beruht einzig und allein auf der Praxis eines wahren Israeliten. Diese Praxis ist primär dadurch ausgezeichnet, daß sie auf Jerusalem und den Tempel ausgerichtet ist. Sie besteht in der Wallfahrt nach Jerusalem und in den Abgaben.

---

satzwort αἰσχύνη (vgl. 1 Kön 18,25 - LXX). Die Konsequenz sei eine als Lesehilfe gedachte Korrektur des maskulinen Artikels. Als Erklärung könnte jedoch auch die Annahme ausreichen, daß hier lediglich eine Angleichung an die folgende Apposition vorgenommen wurde.

12 GAMBERONI, Gesetz des Mose 234, erblickt hierin die Nähe zu dtn.-dtr. Anschauungen. Vgl. z.B. Dtn 12,1-3; 1 Kön 8,15ff.

13 Ohne Rekurs auf Herkunft und Ziel umfassenderer und als bekannt vorausgesetzter Bedeutungsaspekte gewinnen die knapp formulierten Leitsätze fraglose Geltung. Im Duktus der dtn.-dtr. Theologie z.B. haben die religiösen Aspekte Jerusalems und des Tempels Vorrang. Beide sind "Heilsgabe". Die Erwählung (das Verb ἐκλέγεσθαι entspricht dem hebr. Verb בחר) Jerusalems zum einzigen Kultort Israels kann sich u.a. auf Dtn 12,5.11; 12,26; 15,2o; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.1o; 18,6; 1 Kön 8, 16.48 berufen. Daß Jerusalem aus "allen Stämmen Israels" dazu erwählt wurde, begegnet z.B. 1 Kön 11,32; 14,21; 2 Kön 21,7. Wer von Jerusalem spricht, nennt zugleich auch den Tempel. Auffällig sind in Tob die Verbformen vorangestellt, um ihn zu qualifizieren. Die Aussage, daß der Tempel geheiligt ist, kann sich auf 1 Kön 9,3.7; 2 Chr 7,2o stützen. Daß er Wohnung Jahwes ist, erweist z.B. 1 Kön 6,13; 8,12. Diese Bestimmung läßt neben dem Gedanken der Gegenwart Gottes auch mitschwingen, daß Jahwe sich aller Verfügungsgewalt entzieht. Da der Tempel für alle künftigen Generationen gebaut ist (s. 14,5!; vgl. 13,1ob-18; 1 Kön 8,13; 9, 3), bleiben auch die ersten beiden Aspekte unverändert in Geltung. - Daß sich Tob 1,4b auf vertraute Summarien bezieht, kann die Gliederung der Arbeit von J. SCHREINER, Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz, München 1963 zeigen. Ihre Abfolge entspricht genau der von Tob 1,4b.

Über alle möglichen Einzelaspekte hinaus ist dem Bearbeiter erstwichtig, die Wallfahrt von einem geschriebenen "ewigen Gebot" abzuleiten [14]. Sie wird mit den 'Festen' zusammengebracht, was den Pentateuchtraditionen entspricht. Das Adverb πλεονάκις deutet darauf hin, daß Tobit nicht regelmässig nach Jerusalem wallfahren konnte (vgl. dagegen 1,7c). Das Ziel der Wallfahrt besteht offenbar ausschließlich in der Entrichtung der Abgaben (vgl. jedoch 5,14). Sie sind sein "Wallfahrtsgepäck" [15] und bestehen aus drei verschiedenen Titeln, die nach Jerusalem zu überbringen sind.

Wie die Wallfahrtspraxis sich dem "ewigen Gebot" verpflichtet weiß, so ist die Regelung der Abgaben eine Aufgabe der Erziehung entsprechend den Geboten und Gesetzen [16]. Der Rückverweis reicht bis zum Beginn von 1,7; er bezieht sich also nicht nur auf den dritten Zehnten. Der je gleich mit καθώς eingeleitete Rückverweis bindet beide Formen der Jerusalemverbundenheit an gesetzliche Traditionen.

---

14 Zwar läßt sich kein Text des AT mit dieser Aussage unmittelbar identifizieren, da es sich um einen zusammenfassenden Rückgriff im Stil von Tob 1,4b handelt, jedoch klingen Stellen wie Ex 23,17; 34,23f und besonders Dtn 16,16f an, wo allein die Abgaben mit der Wallfahrt verbunden sind (s. hierzu auch GAMBERONI, Gesetz des Mose 234). Die Berufung auf das geschriebene "Ewige Gebot" (vgl. Num 15,15 u.a.) will einerseits eine lange Begründung vermeiden und so die Eindeutigkeit der betreffenden Regelung herausstellen, andererseits die permanente Geltung dieses Gesetzes unterstreichen, auch wenn seine Erfüllung aktuell verunmöglicht sein sollte. Der Rückgriff auf das Gesetz deutet sich auch in 1,8 an.

15 Die Partizipialform ἔχων rät dazu, den Vers 1,6 als Einheit zu sehen. Ihm folgt in 1,7-8 das zweite Element des Teils 1,6-8, wo es um die Differenzierung der Abgaben geht.

16 Die Rückverweisformel in 1,8a könnte vor allem an Dtn 6,2o-25 erinnern, gerade aufgrund des Erziehungsverhältnisses Debora - Tobit, das sich in anderer Konstellation bis zum abschließenden Testament durchhält. Auffällig ist, daß hier in 1,8 offenbar betont der Frau die Erziehung zugeschrieben wird. Deswegen scheint überhaupt das Motiv der Verwaisung hineingenommen, um ihre Stellung zu heben. Welcher Hintergrund und welche Familienstruktur sich hier durchsetzen, ist nicht zu erhellen. Vgl. dazu Lev 19,3; 2o,19; 21,2 mit der auffälligen Reihenfolge sowie: K. ELLIGER, Leviticus, HAT I/4, 1966, 256. Möglicherweise liegt der Hintergrund der Erbtöchterfrage (s. zu Tob 3,15.17) ebenfalls auf dieser Problemebene.
Der Name Debora begegnet im AT außer in Gen 35,8 in Ri 4/5. Möglicherweise ist er bewußt gewählt. Zwei Gründe könnten dafür maßgeblich sein. Einmal wird Debora in Ri 4,4 eine "Prophetin" genannt. Das wäre eine passable Parallele zu ihrer Stellung als Frau, die im Gesetz unterweist und könnte dann zur Betonung von Gesetz und Propheten in dieser Bearbeitung passen. Dann aber wird sie mit Barak, dem Naftaliten (s. Ri 4,6 u.ö.) in Verbindung gebracht, der einzigen Heldenfigur dieses Stammes.

Die Aufzählung der Materialien in 1,6b und ihre Zuteilung in 1,7-8 erscheinen nicht konsequent und bringen zudem weitere Diskrepanzen zu den ohnehin schon nicht einheitlichen Bestimmungen des AT [17]. Die erste Empfängergruppe sind die Priester und Leviten. Da die Priester wohl durch das Präpositionalattribut πρὸς τὸ θυσιαστήριον bestimmt sind [18], ergibt sich eine parallele Aussage zur Bestimmung der Leviten. Nimmt man die vorliegende Textgestalt ernst, erhalten die Priester die Erstlinge, die Zehnten der Feldfrüchte und die erste Schafschur, da sich das pronominale Objekt αὐτάς nur auf die je femininen Objekte in 1,6b zurückbeziehen kann [19]. Im Sinne der späteren, priesterschriftlichen Tradition werden die Priester 'Söhne Aarons' genannt[2o]. Die Leviten erhalten den Zehnten aller Feldfrüchte [21], eine Abgabe, die über die Aufzählung in 1,6b hinausgeht. Gegenüber Dtn 14,28f; 26,12-15 erscheinen die Leviten nicht mehr als sozial minderbemittelte Klasse. Offenbar ist die Sozialregelung verändert. Die Leviten treten als eigene Klasse auf, gelten sie doch auch in der späteren Zeit als Vertreter des Gesetzes. Nach der in Tob 1,7-8 vorgegebenen Numerierung müßten die Abgaben an den Klerus insgesamt als der 'erste Zehnt' gelten.

Der zweite Zehnt (1,7b) geht auf Dtn 26,12 zurück, wo aus dem "Jahr des Zehnten" (MT) ein "zweiter Zehnt" (LXX) für das dritte Jahr geworden ist [22]. Tob macht daraus einen zweiten jährlichen Zehnt, der nach den Anweisungen

---

17 Vgl. dazu: DE VAUX, Lebensordnungen II, 217-22o; 246f.

18 So auch: O. EISSFELDT, Erstlinge und Zehnten im Alten Testament, BWAT 22, Leipzig 1917, 119; GAMBERONI, Gesetz des Mose 235.

19 Die ἀπαρχαί sind umfassend als Erstlinge oder das Beste zu verstehen, und spielen dann sowohl auf Dtn 18,4 als auch auf Num 18,12ff; Neh 1o, 38; Ez 44,3o an. Die Zehnte der Feldfrüchte könnten auf Dtn 18,4; 14,22 sowie Num 18,12ff.26-29 zurückgreifen. Die πρωτοκουρίαι als erste Schafschur (= Hapaxlegomenon) lassen sich ebenfalls in Dtn 18,4 wiedererkennen. Die Abgaben an die Priester sind also recht getreu nach Dtn 18,4 aufgezählt. Diese Bestimmung kann hier als Kernstelle gelten.

2o Vgl. dazu: H. VALENTIN, Aaron. Eine Studie zur vorpriesterlichen Aaron-Überlieferung, OBO 18, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1978, 11.415ff.

21 S. dazu Dtn 14,27; 18,5-8; 2 Chr 31,5-6. In Num 18,2o-32; Neh 1o,38-4o müssen die Leviten von ihrem Anteil noch einen Zehnten an die Priester abgeben. - Es besteht ein Konsens, in 1,7 eine Konjektur vorzunehmen und zwar in der Weise, daß das Semikolon nach γενημάτων vor diesen Genitiv verlegt wird. Damit wird der Zehnt bestimmbar. So auch: SCHUMPP, Tobias 17f; GAMBERONI, Gesetz des Mose 235, Anm. 49.

22 Ob dahinter lediglich ein Irrtum zu sehen ist oder eine sozialpolitische Regelung, muß hier offenbleiben.

für den jährlichen, gewöhnlichen Zehnt von Dtn 14,24-26 in Jerusalem zu verwerten ist [23]. Für den dritten Zehnten (1,8a) läßt sich nur eine allgemeine Parallele von Dtn 14,28ff; Dtn 26,12-15 vermuten. Er würde den Fremden, Waisen und Witwen zugute kommen. Möglicherweise ist der dritte Zehnt deswegen so knapp gefaßt, weil in 2,2 eine Variation dieser Praxis angesprochen wird.

Mehr Gewicht als die Identifikation der Einzelangaben [24] hat der Gesamteindruck, daß Tobit eine aus der Tora (s. 1,6a.8b sowie die überwiegend dtn. Anklänge) als der Lebensgrundlage erwachsene Kumulation von Belastungen auf sich nimmt, um seine Verbundenheit mit Jerusalem aufrecht zu erhalten. Die Bedingungen dieser Praxis sind zweifach erschwert, wie die Rahmung des zweiten Teils 1,6-8 verdeutlicht. Tobit steht einerseits 'allein' gegen 'alle'. Dieser Kontrast wird noch durch die iterativen Imperfektformen ἔθυον (1,5) und ἐπορευόμην (1,6.7) [25] sowie ἐδίδουν (1,7.8) vertieft. Andererseits ist Tobit als Waise aufgewachsen und gehört damit selbst zu den schutzbedürftigen Personen. Um so schwerer wiegt seine Bewährung. Trotz der verschiedenartigen Erschwernisse läßt sich Tobit vom Gesetz nach Jerusalem als dem Ziel des wahren Israeliten hinleiten.

3. Tob 1,1o-12

Der Abschnitt 1,1o-12 ist zweigeteilt. Auf der einen Seite wird das Verhalten der Volksangehörigen Tobits beschrieben (1,1o), auf der anderen Seite wird das Tun Tobits als Gegenbild herausgestellt (1,11-12). Gegenüber 1,4-8 ist der Standort jetzt Ninive. Er wird gleich zu Beginn eingeführt, freilich gefärbt durch das Verbum αἰχμαλωτίζειν, das die aktuelle Exilsituation in den Blick rückt. Im übergeordneten Satz 1,1o sind "alle Brüder" und "die aus dem Clan" Subjekt, so daß sich Tobit auch hier (vgl. 1,4-8) auffällig vom Handeln anderer her und im Kontrast zu ihnen darstellt. Die Volksangehörigen werden durch einen einzigen Zug charakterisiert und gewertet: Sie essen von den Spei-

---

23 Vgl. SCHUMPP, Tobias 18f; GAMBERONI, Gesetz des Mose 236; das Verbum δαπανᾶν begegnet nur in deuterokanonischen Schriften und ist ohne hebr. Äquivalent.

24 Zu den Differenzen der einzelnen Textversionen s. EISSFELDT, Erstlinge 118-121; SCHUMPP, Tobias 14-21; GAMBERONI, Gesetz des Mose 234-237; zu den Bestimmungen der insgesamt maßgeblich erscheinenden dtn. Tradition s. N. AIROLDI, La cosiddetta "decima" israelitica antica, Bibl 55 (1974) 179-21o, bes. 194-21o.

25 Diese Verbform klingt deutlich an 1,3 an und zeigt bereits die oben angedeutete Linie auf.

sen der Heiden. Ihrem Verhalten steht das des Tobit diametral entgegen: 1,11 = ich aber! (vgl. 1,6a). Wieder taucht die Spannung zwischen der Hyperbel πᾶς und dem Personalpronomen ἐγώ auf, die durch die Stellung im Satz unübersehbar ist. Tobit beachtet nicht näher bezeichnete Speisegesetze [26] und begründet das mit seinem Gedenken an Gott mit seiner ganzen Lebendigkeit [27]. Dies Gedenken manifestiert sich in einer gewissenhaften Praxis. Es läßt sich mit der Gesetzestreue gleichsetzen, betont jedoch das personale Engagement des Tobit [28].

Die Verse 1,13f sind nicht die notwendige Fortsetzung von 1,1o-12. Wohl sind diese geschickt in den Zusammenhang hineinkomponiert und weisen die Einhaltung der Speisegesetze als Basis für das nachfolgende Ergehen, die Karriere am Hof aus. Doch dürfte gerade hier die Korrespondenz von Tun und Ergehen unangemessen sein. Eher legt sich wie in der Grunderzählung die Verbindung von 1,3 und 1,13f nahe.

Tob 1,4-22 bietet, jeweils durch καὶ ὅτε eingeleitet, vier Felder, in denen sich die Grundhaltung der Zuverlässigkeit und Barmherzigkeit des Tobit (1,3) realisiert: die Verbundenheit mit Jerusalem (1,4-8), die Einhaltung des Endogamiegebotes (1,9), die strenge Beobachtung der Speisegesetze (1,1o-

26 Aufgrund von 2 Makk 6,18-31; 7,1-42 ließe sich an Schweinefleich denken; s. dazu Lev 11,7; Dtn 14,8 sowie die Reinheitsgesetze in Lev 11; Dtn 14,3-21. Andere Grenzen im Genuß von Speisen sind durch Bestimmungen über bluthaltiges Fleisch (Gen 9,3f; Lev 17,1o-15; 1 Sam 14,32-35; Dtn 12,23-25; 15,23), über Erstlingsfrüchte (Lev 19,23-25) und über die Qualität der eßbaren Opfer (Lev 2; Dtn 12,13-22) gezogen. Von der Unreinheit heidnischer Speisen sowie von der Beachtung der jüdischen Speisevorschriften sprechen Dan 1,8-9; Jdt 1o,5; 12,1-2; Est 4,17 x (Zusatz). Zum Horizont vgl. Lev 2o,24-26! S. zum Thema: HENGEL, Judentum 326.

27 Die zunächst allgemeine Wendung μιμνήσκεσθαι τοῦ θεοῦ erfährt gewisse Präzisierungen durch den Wortgebrauch von 1,11-12. Die Wortverbindung συντηρεῖν τὴν ψυχήν begegnet ähnlich Dtn 4,9.15, und zwar in LXX mit dem Verb φυλάσσειν, das aber wie συντηρεῖν auch das hebr. שמר wiedergeben kann (vgl. auch Spr 22,5). Ebenso auffällig steht im dtn. Sprachgebrauch ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ (s. z.B. Dtn 4,29; 6,5; 13,4; 26,16; 3o,2.6.1o). Damit kann aber auch das Verbum μιμνήσκεθαι einem bestimmten Kontext zugewiesen werden. Denn gerade in der dtn. Paränese wird das Gedenken an Gott oder an bestimmte Motive der Heilsgeschichte mit der nachdrücklichen Einprägung von Geboten verbunden (s. dazu: SCHOTTROFF, Art. זכר 517). Das Gedenken an Gott kann hier im Zusammenhang als Gehorsam gegenüber Gottes Geboten verstanden werden. Entsprechend wäre der, der die Gebote nicht hält, gottvergessen (vgl. Dtn 4,9; 6,12; 8,11.14.19; 26,13; 32,18; Ri 3,7; 1 Sam 12,9).

28 In Tob 2,2 fehlt zu der ähnlichen Wendung der konkrete Bezug zu einer bestimmten Form der jüdischen Praxis. Sie ist dort weiter angelegt und gilt als Unterscheidungszeichen.

14), schließlich akzentuiert die Bestattung der Toten (1,15-22) neben anderen Weisen der Barmherzigkeit. Dabei lassen sich nach diesem Aufriß je zwei Felder der Heimat und Ninive zuordnen, jedoch so, daß immer die Beobachtung des Gesetzes (s.1,6a.8b.12) vor der Solidarität mit den Volksgenossen (1,9.16f) betont wird. Für die Lektüre des Buches bildet sich gerade hier ein außerordentlich starker Eindruck vom Gesetzesgehorsam des Tobit.

4. Tob 2,1*

Der in 2,1 eingeschobene Relativsatz ist eine archaisierende Notiz, die den eingebürgerten Terminus πεντηκόστη an seinen Ursprung verweist (vgl. Dtn 16,1o; Num 28,26) [29] und ausdrücklich aufzeigen will, in welcher Tradition das Verständnis dieses Festes zu suchen ist.

5. Tob 2,6

In die Szene 2,4-7* ist ein Reflexionszitat eingeschoben. Schon der Auftakt ist auffällig. Tobit erinnert sich an ein Prophetenwort des Amos. Das Verbum μιμνήσκεσθαι begegnete schon in 1,12 sowie in 4,12b. Auch die korrelative Konjunktion καθώς verweist auf einen spezifischen Zusammenhang (s. 1,6.8; 14,5b). Es geht jeweils um das Gesetz bzw. um die Erinnerung an Gott, die identisch ist mit dem Rückgriff auf das Gesetz im speziellen Sinne von Weisung sowie die Pentateuchtraditionen (s. 4,12b) im weiteren Sinne. Hier nun tritt neben das Gesetz der Prophet bzw. die Propheten (vgl. 14,5b). Stammen diese Notizen alle von einer Hand, so läßt sich ein Interesse des Bearbeiters in der Rückbesinnung auf das "Gesetz und die Propheten" d.h. auf die Schrift erkennen. Auch die Wahl des Amos ist bezeichnend. Sie paßt in das Kolorit der Erzählung, ist doch Amos der Prophet des Nordreiches, dessen Wirken vor der Katastrophe von 722 liegt.

Trotz großer Obereinstimmung im Wortbestand ist der Rückgriff auf Am 8,1oa kein Zitat, sondern eine freie Wiedergabe, die für die vorliegende Erzählung gestaltet worden ist. Folgende gravierenden Unterschiede lassen sich erkennen: 1. In Am 8,1o ist Jahwe Satzsubjekt, in Tob 2,6 sind es die "Feste" und "fröhlichen Gelage". Entsprechend sind die Verbformen passivisch verwendet. 2. Dem Verbum στρέφειν in Tob steht das intensivere Kompositum μεταστρέφειν in Am-LXX gegenüber. 3. Aus den "Liedern" in Am sind in Tob "fröhliche Gelage" geworden, während das Nomen ἑορτή (Am 8,1o - Tob 2,1.6)

29 S. dazu Anm. 32 zu Tob 2,1 in Kap. I, Teil II.

gleichbleibt. 4. Auch im jeweiligen Kontext sind Differenzen unübersehbar. Während in Am ein Wort Jahwes als unbegründete Gerichtsankündigung (Am 8,9-1o.13) an Israel bzw. an die in Am 8,4 Genannten vom Propheten mitgeteilt wird, ist in Tob nur ein Teil dieses Wortes als Prophetie des Amos ausgegeben, die absolut ohne konkreten Adressaten erscheint und offenbar immer dann gültig ist, wenn Feste gefeiert werden.
Ein weiterer Kontaktpunkt zwischen Am und Tob, der im Zusammenhang dieses "Reflexionszitates" steht, liegt im Motiv vom Sonnenuntergang [3o]. Es ist in Am 8,9 Teil der unbegründeten Gerichtsankündigung. Insofern bietet Tob 2,4-7 sich geradezu an, den Amosgedanken aufzunehmen, zumal auch in 2,1 von der ἑορτή ausdrücklich gesprochen wird. Das Motiv gestaltet die Szenerie und bestimmt die innere Richtung des Ereignisfortgangs. Die Radikalisierung durch die Verlegung des Sonnenuntergangs auf den Mittag in Am ist in Tob nicht nachträglich übernommen. Jedoch ist im Horizont der gesamten Bearbeitung eine endzeitliche Einfärbung des Geschehens mitgegeben (vgl. zu 14,4-8). Mit dem "Reflexionszitat" aus Am 8,1oa markiert der Bearbeiter genau den erzählerischen Wendepunkt des Abschnitts 2,1-1o, von dem aus das Geschehen sich auf einen Tiefpunkt hin bewegt. Es bleibt noch offen, worin Leid (s. 3,1) und Totenklage (s. 1o,4.7) bestehen werden. Entscheidend ist jedoch: Der Erzähler legitimiert mit dem Hintergrund aus Am 8,1oa das folgende Geschehen der Erblindung und Not als göttliches Gericht, das bereits eschatologische Färbung trägt (vgl. 11,14; 13,2.4; bes. 13,3; 14,4-8).

6. Tob 4,12b

Der im Textzusammenhang sperrige Vers 4,12b ist eine begründete Weisung, die eine auffällige Satzstellung bietet. Kernpunkt ist der Erinnerungsruf μνήσθητι (vgl. schon 1,12; 2,6), der mehr als nur ein Aufmerksamkeitsruf ist. Er ist den vier Eigennamen, die, wie die grammatikalische Form der Apposition zeigt, mit dem Subjekt des folgenden Satzes übereinstimmen, hier aber die Stelle eines Objektes einnehmen und herausgehoben werden, als Blickfang

3o Die Verbindung des Verbs δύειν mit dem Nomen ὁ ἥλιος begegnet in LXX insgesamt 18mal, davon zweimal in Tob 2,4.7. Der Sonnenuntergang ist ein ambivalentes Signal, das den Abschluß des Tages anzeigt, sowohl als selbstverständlichen Ablauf einer Frist (vgl. Lev 22,7; Dtn 23,12; Ri 14,18; 2 Sam 2,24; 3,35; Koh 1,15) als auch als Beginn eines bevorstehenden vorteilhaften Verlaufs (Gen 28,11; Ijob 2,9d; Jes 6o,2o; 1 Makk 12,27) oder von kommendem Unglück (vgl. Ri 19,14; 1 Kön 22,36; 2 Chr 18, 34; Am 8,9; Mi 3,6; 1 Makk 1o,5o). In Tob 2,4.7 wird jeweils, schon in der Grunderzählung, eine düstere Zukunftsperspektive angerissen, da diese Wortverbindung metaphorisch gebraucht wird.

nachgestellt und durch die Anrede verstärkt [31]. Diesem Forschungsauftrag (s. Dtn 4,32) folgt unmittelbar der Begründungssatz, der zwei Züge auf die "Väter von jeher" [32], die in 4,12a noch als Propheten bezeichnet waren, appliziert: Sie haben sich Frauen aus ihrem Volk genommen und sie haben Segen erlangt in ihren Kindern! In der Frage der Endogamie sind die biblischen Belegstellen für Abraham (s. Gen 11,31; 2o,12), Isaak (s.Gen 24,4.67) und Jakob (s. Gen 28,2; 29,9ff) schnell genannt. Sie sind die Erzväter, auf die Israel sich gründet und an denen es seinen eigenen Weg mißt. Während sie Gen 12-5o in Erinnerung rufen, gilt Noach [33] offenbar als der Repräsentant der Vorzeit (s. Gen 6,5-1o,32; 6,8.9) und integriert hier die Urgeschichte (Gen 1 - 11) in die "Erinnerung", an die Tobias gemahnt wird. Im außerbiblischen Jubiläenbuch (Jub 4,33) wird von seinem Endogamieverhalten gesprochen.
Daß die Erzväter in ihren Kindern Segen erlangen, läßt sich für Noach aus Gen 9,1 erheben, deutlicher und teilweise in wörtlicher Übereinstimmung mit Tob 4,12b jedoch für Abraham (s. Gen 12,3; 22,17-18), Isaak (Gen 26,4) und Jakob (Gen 28,14). Das letzte Satzelement hebt sich syntaktisch allein schon durch die futurische Verbform ab. Es wird so zu einer Verheißung, die freilich noch von der kausalen Konjunktion ὅτι abhängt: "denn ... ihre Nachkommenschaft wird das Land erben" [34]. Damit ist eine im AT weitverbreitete Wendung aufgenommen. Sie begegnet z.B. Gen 15,7; 22,17; 28,4; Ex 23,3o; Num 14,31; Ps 25,13; 37,9.11.22.29; 44,4; Jes 6o,21; 61,7 u.ö., ist jedoch besonders im Dtn beliebt, z.B. Dtn 1,8; 2,31; 4,1.22.38; 6,18; 8,1; 9,4-6. 23; 11,8 u.ö. Dort ist der Landbesitz von der Beobachtung des ganzen Gebotes abhängig gemacht (s. z.B. Dtn 11,8). Das Gebot jedoch will je und je er-innert (μνήσθητι) werden. So liegt nahe, hinter 4,12b Einflüsse dtn.-dtr. Theologie zu vermuten, wie immer sie tradiert worden sind. Der Bearbeiter geht einerseits auf die vorliegende Tobiterzählung ein, fängt sie aber im Sinne dieser theologischen Tradition auf und aktualisiert sie. Die, die in die Nachfolge der Erzväter treten und das ganze Gebot bzw. das hier vorgelegte Gebot der Bruderliebe beherzigen, werden das Land in Besitz neh-

31 Diese Anrede sowie 4,4a fallen aus dem Rahmen. Beide gelten nicht als gliedernde Faktoren der Mahnrede.

32 S. dazu G. SCHRENK, Art. πατήρ , ThWNT V, 1954, 974-977.

33 Die LXX gibt Noach in der Regel mit Noe wieder.

34 Das Nomen σπέρμα ist nicht im engeren Sinne von Clan/Sippe, sondern allgemein im Sinne von Nachkommenschaft zu verstehen. Vgl. Ps 25,13. Das Verbum κληρονομεῖν entspricht dem hebr. Verb ירש .

men! Eine Zusage an Exilierte, wie sie kaum stärker gemacht werden kann! [35]

7. Tob 4,13a*

In 4,13a wird noch eine präpositionale Bestimmung eingefügt, die den Kreis näher beschreibt, über den Tobias sich nicht erheben soll. Einerseits wird der Begriff der "Brüder" aus dem ersten Glied des Parallelismus wiederholt, andererseits aber erweitert durch die "Söhne und Töchter" - einen polaren festen Ausdruck, der in der dtn.-dtr. Theologie besonders beliebt ist (s. vor allem Dtn 12,12.18.31; 16,11.14; 28,23.41.53; vgl. auch 1 Sam 3o,3.6. 19; 2 Sam 19,6). Das Nomen ὁ λαός begegnet nur noch Tob 14,7. Hier ist wohl ein besonderes Interesse an der Gesamtheit des Volkes Israels eingetragen. Damit ist zugleich auch das strenge Endogamiegebot gelockert und auf das ganze Volk ausgeweitet.

8. Tob 5,14b

Der Vers 5,14b steht in enger Verbindung mit 1,4-8, wenngleich nicht ungebrochen. Die Wallfahrt nach Jerusalem unternahm Tobit nach dieser Darstellung nicht allein, sondern mit zwei anderen Männern, Hananja und Nathan [36], dem Vater des Asarja und dessen Bruder. Hier tritt neben den Abgaben, die terminologisch in Differenz zu 1,6-8 und generisch geboten werden [37], noch ein weiteres Ziel der Wallfahrt, und zwar im vorliegenden Zusammenhang das Hauptziel auf: die Anbetung. Das Verbum προσκυνεῖν ist gerade im dtn.-dtr. Schrifttum, aber auch in den Pss und der prophetischen Tradition von grosser Wichtigkeit (s. z.B. Dtn 26,1o; Ps 96,9; Jer 26,2; Jdt 5,8). Es kennzeichnet die wahre Gottesverehrung, den Dienst vor dem einzigen Gott Jahwe. Die rechte Praxis wird noch durch einen weiteren Aspekt beleuchtet. Tobit bescheinigt den Verwandten des Asarja, daß sie im Abfall der Brüder nicht abgefallen sind (s. die figura etymologica). Das Verbum πλανᾶσθαι (vgl. Dtn 11,28; 13,6) ist mit ἀφιστάναι (1,4) synonym.

Die Widersprüche zwischen 5,14b und 1,4-8 dürften sich vom jeweiligen Ziel des Abschnitts erklären lassen. Es geht darum, bestimmten Personen Konturen im Sinne des wahren Israeliten zu geben. Dabei wiegen Differenzen in Einzelzügen nicht so schwer wie die Übereinstimmung im Gesamthorizont.

---

35 Anders: GAMBERONI, Gesetz des Mose 231, der hier eine "unbedacht" übernommene Wendung aus Dtn verwendet sieht.

36 So bietet die Version S den Namen. Zur Diskussion s. SCHUMPP, Tobias 117.

9. Tob 6,13b*

Neben der präpositionalen Bestimmung κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ ist auf der Ebene dieser Bearbeitung noch ein Element eingetragen, das im unmittelbaren Anschluß mit der disjunktiven Konjunktion eingeleitet ist und eine deutliche Aussage bietet. Die präpositionale Bestimmung erinnert stark an den dtn.-dtr. Sprachgebrauch und Vorstellungshorizont (vgl. z.B. Dtn 4,44; 31,9; 32,45; 33,4; Jos 8,31.32.34; 2 Kön 14,7). Die weisheitlichen Anschauungen werden durch diesen knappen Eingriff im Gesetz des Mose verankert. Sie werden nicht aufgehoben, sondern bestätigt, freilich so, daß vor allem die Bedeutung und Kraft des Gesetzes deutlich gemacht wird.
Die grammatikalische Konstruktion des Elements "oder er wird des Todes schuldig sein" ist trotz der Variation in der Verbform korrekt. Wichtiger ist auch hier der Horizont der Aussage. Der erinnert gerade in Verbindung mit der obigen Bestimmung ebenfalls an dtn.-dtr. Vorstellungen (vgl. Dtn 4,1-4; 28,1-14; 3o,15-2o.15.19!). Israel wird da ins Leben geführt, wo es auf Jahwe hört, sich an ihn 'erinnert', seinen Weisungen gehorsam ist. Der Abfall von Jahwe bedeutet letztlich den Tod.
Dieser Versteil prägt das Klima der gesamten Binnenerzählung erheblich.

1o. Tob 11,16b

Der Versteil 11,16b kontrastiert eine zuschauende Menschengruppe mit Tobit. Die Menschen, die Tobit zum Stadttor gehen sehen, staunen, daß er sein Augenlicht wiedergewonnen hat. Tobit selbst preist vor ihnen Gott, daß er sich seiner erbarmt hat (s. 11,14). Das Verbum ἐξομολογεῖσθαι begegnet vom Gesamtablauf der Tobiterzählung hier zum erstenmal. Das Staunen über die Heilung und das plötzlich sich darbietende Forum provozieren in Tobit spontan den Lobpreis, der Jahwe selbst zum Subjekt hat. Damit bringt die Verbform die typischen Elemente des hebr. Verbs ידה (hi) ein [38], das für die Pss und Chr charakteristisch ist. Es weitet den Lobpreis Gottes über die Erfahrung der Rettung aus zum Lob der Güte Gottes. Tobit als der Lobpreisende ist freilich der, der den Weg der Gebote gegangen ist und so gerettet wurde. Dieser Horizont ist bei diesem aretalogischen Motiv mitzubedenken.

---

37 Möglicherweise deutet das darauf hin, daß diese Praxis nicht ausgeübt wird oder werden kann in der Gegenwart des Vf.

38 S. dazu C. WESTERMANN, Art. ידה (hi), THAT I,²1975, 674-682.679.

11. Tob 12,6b[b]

Der zweite Parallelismus in der Rede Rafaels (12,6-15) ist ebenfalls der dritten Bearbeitungsschicht zuzuschreiben. Er fügt sich in den Zusammenhang ein. Die Wortverbindung μεγαλωσύνην διδόναι des ersten Gliedes begegnet im Sinne von 'Gott verherrlichen' nur noch Dtn 32,3; Sir 39,15. Das zweite Glied verbindet mit der Aufforderung, Gott zu preisen, den Gedanken eines universalen Forums (vgl. Dtn 5,3) und den Hinweis auf die Basis des Preisens, nämlich Gottes gütiges Handeln.

12. Tob 13,1-1oa*

In dem hymnischen Gesang 13,2-9a*, den die erste Bearbeitung vorgelegt hatte, war die Dreiteilung des Abschnitts in 13,2.4b-7*.9a grundgelegt. Diese Struktur bleibt in der jetzigen Bearbeitung erhalten. 13,2 besteht unverändert weiter, 13,3.4a sind dem Mittelelement zugehörig, 13,8.9b.1oa gehören zum Abgesang. Somit bildet 13,2-1oa die erste große Einheit des Lobgesangs Tobits. Gerade die Aufteilung von Kap. 13 ist oftmals kontrovers verhandelt worden. So wird etwa hinter 13,9 der Trennungsstrich gezogen und 13,1oa zum folgenden Abschnitt 13,1o-18 gezogen [39]. Andere nehmen die hier favorisierte Teilung vor [4o], freilich ohne ausgiebige Begründung. Der entscheidende Grund liegt in einer mehr stilistischen Beobachtung. Und zwar wechselt die Sprechweise in 13,8a.8b und 13,9.1oa gleichermaßen von einem persönlichen singularischen Bekenntnis zu einem pluralischen Imperativ. Die abschließende präpositionale Angabe ist sowohl Anknüpfungspunkt für den Teil 13,1ob-18 als auch Sammelpunkt des bisherigen Teils 13,2-1oa. Damit kann schon vorweg das gedankliche Geflecht der Bearbeitung von 13,2-9a* vorgestellt werden. Entsprechend dem Genus der Vorlage stellt sich das Motiv des Lobpreises Gottes beherrschend dar (13,1.3.4.8.9.1oa). Es ist auffällig mit einem Forum (13,3.4.8) verbunden, dem die "Söhne Israels" gegenüberstehen (vgl. auch 13,5b). So kann schon von aretalogischen Motiven bzw. Tendenzen gesprochen werden. Damit eng verwoben ist die Überzeugung, daß Gott selbst das Exil der Israeliten als Folge der Sünden verhängt hat (13,3.5b.8a). In der Umkehr Israels (13,8a) liegt die Hoffnung begründet, daß es eine Rückkehr geben wird, letztlich nach Jerusalem (13,1oa). Dieses Geschehen kann nur Gott wirken. Hier sind deutlich eschatologische Motive eingetragen, die aus der Erfahrung von positiven Heilsworten (13,6b.8b) bzw. von Gottes

39 SCHUMPP, Tobias 235.244; STUMMER/GROSS, Tobit 514; EÜ z. Stelle.

4o So: CLAMER, Tobie, 471; J. LEBRAM, Die Peschitta zu Tobit 7,11-14,15, ZAW 69 (1957) 185-211.2o8; PRIERO, Tobia 144; POULSSEN, Tobit 5o; R. PAUTREL, Tobie, la Sainte Bible, Paris 1968, 56.

bisherigem Wirken erwachsen. Dahinter verbirgt sich wahrscheinlich eine nur schwer zu bewältigende Gegenwart. Folgende Elemente der Erweiterung sind zu nennen:

13,1: In dem Einleitungsvers wird das Gebet des Tobit durch εἰς ἀγαλλίασιν näherbestimmt als Jubel, der auf ein rettendes Handeln Jahwes antwortet [41]. Das Wort wird überwiegend in den Pss verwendet, aber auch z.B. Dtn 32,43.

13,3.4a: Vers 13,3 eröffnet mit der pluralischen Aufforderung, Gott zu preisen, einen neuen Abschnitt. Adressaten dieses Imperativs sind die "Söhne Israels". Sie sollen Jahwe vor den Völkern preisen. Wie der Sprecher dieses Wortes sich als Gegenüber der Söhne Israels weiß, so sollen sie zum Gegenüber der übrigen Völker werden. Überraschend wirkt der nachfolgende, wohl kausal zu verstehende ὅτι - Satz. Er fordert, die Zerstreuung Israels als Inhalt des Lobpreises zu verstehen. Dieses Gerichtshandeln Gottes ist insofern lobwürdig, als es ermöglicht, daß Jahwe in der ganzen Welt verherrlicht wird. Diesen Gedanken greift die erneute Aufforderung 13,4a mit dem einleitenden Ortsadverb ἐκεῖ auf: Gottes Größe soll in der Diaspora offenbart werden. Zwischen den Imperativformen und dem Personalpronomen ἡμᾶς besteht eine Spannung. Der Sprecher, als der Tobit zu denken ist, wenngleich sein Schicksal nirgends angesprochen wird, teilt die Situation der Söhne Israels. Wohl ist er eingereiht unter sie, zugleich aber nimmt er eine besondere Position (s. 1,6.11) ein, die ihn ermächtigt, so aufzutreten (s. 12, 2o).

Die erneute Aufforderung (13,4a[b]) variiert die bisherigen Formen und steigert ihre Intensität, insofern jetzt alle Lebewesen das Forum des Gotteslobe sein sollen!

13,5b: Der Halbvers 13,5b verdeutlicht und konkretisiert das grundlose Erbarmen Gottes: " und er wird uns aus allen Völkern zusammenführen, von überall her, wo ihr verschleppt seid unter sie". Zerstreuung (13,3) und Rückführung (13,5b) erscheinen jetzt als Formen von Gottes Züchtigung bzw. Gericht (13,2.5a) und Erbarmen (13,2.5a). Damit entfernt sich der Text weit von der Tobiterzählung und ihrem Hauptanliegen. Die Korrespondenz von "Zerstreuung" und "Rückführung" durch Gott begegnet auffallend klar und teilweise in semantischer Übereinstimmung mit dem Dtn (s. z.B. Dtn 4,26-28; 28,64; 29,27; 3o,3.4). Dieser Hinweis verstärkt sich durch ein weiteres Element: Die Verheißung von 13,5 ist an Bedingungen geknüpft, wie 13,6 ausführt. Die Umkehr des Menschen lockt gleichsam die "Umkehr" Gottes hervor (vgl. Dtn 3o,

---

41 S. dazu: R. FICKER, Art. רנן , THAT II, 1976, 781-786.

2.8-1o) [42]. In 13,5b ist der Numeruswechsel erneut auffällig. Der Sprecher schließt sich zunächst in die angesprochene Gruppe ein, tritt ihr dann jedoch gegenüber, was 13,6.7 verdeutlicht. Die Gedankenkette 13,5f greift der Vers 13,8 noch einmal auf und wiederholt ihn, jedoch mit neuen Facetten.

13,8: Auf das zweigliedrige, chiastisch angelegte persönliche Bekenntnis, im Land der Gefangenschaft [43] den König der Ewigkeit (s. 13,7b) zu preisen und seine Stärke und Größe dem "Volk der Sünder" aufzuzeigen, wendet sich der Sprecher mit einer unmittelbaren Aufforderung an eben diese "Sünder" [44], die gerade zuvor der Adressat seiner preisenden Verkündigung gewesen sind. Ihre geforderte Umkehr wird in der Weiterführung greifbar: Die "Sünder" sollen die "Gerechtigkeit" praktizieren und darin ihre Kehrtwende zu Jahwe dokumentieren. Genau an dieser Stelle wird der hymnische Gesang 13,2-1oa an die Erzählung festgebunden (vgl. 1,3; 2,14; 4,5.7; 12,8.9; 13,7). Der aus dem Dtn vertraute Gedanke der notwendigen Umkehr Israels als Disposition für eine Rettung wird hier aufgefüllt mit der Weisung zur Praxis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit als dem Grundanliegen des Tobitbuches. Sehr verhalten, eher im Sinne von Dtn 4,3of klingt die rhetorische Frage 13,8b: "Wer weiß, ob er euch gnädig ist und mit euch Erbarmen hat?" Die Anspielung auf 12,18 (θέλησις) und 3,2 (Gottes ἐλεημοσύναι)[45] zeigt die Rücksichtnahme und das Integrationsbemühen des Verfassers dieser Erweiterungsschicht.

Der Lobpreis des Sprechers auf dem Hintergrund seiner Rettung soll erwirken, daß die Sünder sich treffen lassen, umkehren und sich so von Gottes Erbarmen aufnehmen lassen.

13,9b.1oa: Die Verse 13,9.1oa wahren das gleiche formale Prinzip wie 13,8. Auf das persönliche Bekenntnis folgt diesmal ein pluralischer Lobwunsch. Die Bearbeitung hat an beiden Elementen Anteil. Sie ergänzt 13,9a als bisherigen Abgesang mit dem Element: "meine Seele ... wird über seine Größe / Majestät jubeln" und leitet zu dem abschließenden Lobwunsch über:"So sollen alle sprechen und ihn preisen in Jerusalem!" Sowohl grammatikalisch als auch aus dem Duktus des Textabschnitts ist der Lobwunsch in dieser Weise als Ab-

---

42 In dieser Frage sehr viel verhaltener verfährt Dtn 4,3o; der Text Dtn 3o,8-1o dürfte zum unmittelbaren Hintergrund von Tob 13 gehören. Der Vf. der Bearbeitung legt den Akzent zudem eher auf inhaltliche als formal-stilistische Gestaltung.

43 S. dazu die Konnotationen von 1,2.3.1o; 3,4.15.

44 ʽΑμαρτωλός (s. 4,17) ist in LXX überwiegend Äquivalent zum hebr. Nomen רשה , dem wichtigsten Oppositum zu s d q. Der Sünder ist also primär jemand, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht praktiziert. Das wird in der zweiten Mahnung von 13,8b deutlich.

schluß nicht nur sinnvoll, sondern geradezu gefordert. Im Namen "Jerusalem" ist letztlich die erhoffte und zugesagte Wende im Handeln Gottes wie auch die Veränderung im Tun der "Söhne Israels" festgehalten.
Die Stichwortverknüpfung läßt Grundtext und Bearbeitung 13,2-1oa zu einer Einheit werden, die sich mit ihrem eigenen Anliegen ein Stück weit von der Tobiterzählung löst.

13. Tob 13,1ob-18

Aus den verschiedenen literarkritischen Beobachtungen hat sich eine Hypothese entwickelt, die vorweg vorgestellt werden soll: Im Zuge der dritten Bearbeitungsstufe wurde ein dreistrophiges Jerusalemlied in die Tobiterzählung übernommen, jedoch noch einmal im Sinne des Verfassers überarbeitet. Dieses ursprüngliche Jerusalemlied weist folgende Strophen auf: a. 13,1ob-12 / b. 13,14-$16b^{a*}$ / c. 13,$16b^{b}$-18. Allein in der zweiten Strophe sind Einfügungen zu verzeichnen, die sich durch ihre thematische Orientierung und stilistische Form vom Grundtext abheben.
Gliederungsmerkmale liegen einmal in der Ewigkeitsformel je am Ende von 13, 12.$16b^{a}$.18, sodann in formalen und thematischen Unterschieden der einzelnen Strophen. In der ersten Strophe erfolgt eine Anrede an die Stadt Jerusalem selbst, wobei das Verhältnis Jahwe - Jerusalem eingefangen wird. In der zweiten Strophe geht es bei weiterer Anrede um Fluch und Segen über die Menschen in ihrem Verhältnis zu Jerusalem. Schließlich ist die dritte Strophe von einem Lobwunsch des Sprechers geprägt. Stilistisch auffällig und reizvoll wird in die Entfaltung des Lobpreises das Zukunftsbild Jerusalems eingeflochten. Bisher vorgelegte Gliederungsversuche überzeugen nicht [46].

A. Der Grundtext des Liedes

Strophe 1: 13,1ob-12

Daß in 13,1oa.b die Nahtstelle der Einheit 13,2-18 ist, wird an der unmittelbar aufeinanderfolgenden doppelten Nennung Jerusalems ersichtlich. In 13,1ob wird die Stadt Jerusalem angeredet. Die Textversionen B und A bieten für die Anrede je eine andere Lesart. Jerusalem kann als "heilige Stadt" oder als "Stadt des Heiligen" aufgerufen sein. Möglicherweise ist die letztere Lesart der Textrezension B hier die naheliegende, weil dann für die fol-

45 Vgl. dazu auch: Am 5,15; Jon 3,9.

46 Vgl. z.B. PRIERO, Tobia 144-148; F. ZORELL, Canticum Tobiae (Tob 13,1-18), VD 5 (1925) 298-3oo; PAUTREL, Tobie 54-59.

gende Aussage ein eindeutiges Subjekt gegeben ist [47]. Diese Wahl würde durch den Hinweis auf den Gottestitel Tob 12,12-15 [48] gestützt werden können (vgl. ähnlich Jes 6o,14). Daß im AT auch schon von der "heiligen Stadt" gesprochen wurde, erweisen z.B. 1 Makk 2,7; 1o,31; Dan 3,28 (vgl. Dan 9,16). Wie auch immer, die Heiligkeit der Stadt gründet in der Erwählung und der Wohnung des Heiligen in ihr (s. 13,11b). Unzweifelhaft ist Gott Subjekt der futurischen Aussage 13,1ob, die das polare Begriffspaar μαστιγοῦν - ἐλεεῖν (vgl. 11,14; 13,2.5) verwendet und in einen neuen Zusammenhang einbindet. Und zwar wird es nicht mehr allgemein (13,2), auf einen Einzelnen (11,14) oder die Söhne Israels (13,5) angewendet, sondern auf die Stadt Jerusalem. Gott wird sie strafen wegen der Söhne Jerusalems (s. dazu 13,5a.8b) und er wird sich wieder erbarmen über die Söhne der Gerechten. Als neuralgischer Punkt, an dem Gott einschneidend eingreift, dürfte hier die Praxis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bzw. ihr Unterlassen anzusehen sein. Das offenbar zwangsläufig einsetzende Erbarmen ist die Basis der als synonymer Parallelismus an die Stadt Jerusalem gerichteten Aufforderung zum Gotteslob, wobei die zentralen Verben ἐξομολογεῖσθαι (s. z.B. 13,3.7.8.1oa) in Verbindung mit dem Adverb ἀγαθῶς sowie εὐλογεῖν (s. 13,2.7) zur Geltung kommen. An diesen Parallelismus (13,11) ist ein Finalsatz angehängt: "damit erneut sein Zelt aufgebaut werde, dir zur Freude". Mit dem Zelt Gottes dürfte der Tempel gemeint sein (vgl. 1,4; s. Ps 15,1). Ohne die lobpreisende Hinwendung zu Jahwe seitens der Söhne der Gerechten wird es keinen neuen Tempel geben. Auch hier fällt die passivische Formulierung (vgl. 1,4; 14,5) auf. Die Strophe wird abgeschlossen von einem Wunsch in der Form eines synonymen Parallelismus (13,12), an den ein ausgiebiges Schlußelement angehängt ist, das strukturell der Anrede entspricht [49].

---

47 S. auch: SCHUMPP, Tobias 244f.

48 S. dazu Anm. 316 zu Tob 12,15 in Kap. I, Teil II.

49 Teilweise (s. z.B. SCHUMPP, Tobias 236.246f) wird 13,12 noch von der Konjunktion ἵνα (13,11b) abhängig gemacht. Dagegen spricht jedoch sowohl der Wechsel der Aktionsart vom Passiv in das Aktiv als auch der Wechsel des Modus vom Konjunktiv in den Optativ (nicht Infinitiv, wie SCHUMPP, Tobias 246 irrtümlich annimmt, s. den Akzent). Verstärkend für die Selbständigkeit dieses Verses kommt eine Strukturbeobachtung hinzu: Der eigenständige Wunsch 13,12 korrespondiert mit 13,1ob. Jahwe ist jeweils Subjekt. Beide Elemente schließen die Aufforderung an Jerusalem (13,11) ein. Unter dem Aspekt des Beziehungsverhältnisses ergibt sich folgendes Strukturbild für diese Strophe: A. - 13,1ob: JAHWE - JERUSALEM; B. - 13,11: JERUSALEM - JAHWE; C. - 13,12: JAHWE - JERUSALEM.

Der erste Wunsch geht dahin, daß Jahwe in Jerusalem die Gefangenen froh macht. Das gewählte Verbum εὐφραίνειν läßt daran denken (vgl. zu 8,16; 1o,13; s. auch 8,17; 11,19), daß die Gefangenen gerettet und zurückgeführt werden und jetzt in Jerusalem als dem Ziel aller Hoffnungen durch Jahwe die Freude erfahren. Der zweite Wunsch ist ganz parallel zu verstehen: Jahwe möge denen, die unter Lasten stöhnen, in Jerusalem seine Liebe zuwenden. Und zwar soll dieser Wunsch für immer und ewig bekräftigt sein.

Diese singulären Aussagen sind durch den besonderen Hintergrund evoziert, daß Jerusalem von Jahwe erwählt und geliebt ist. Darauf deutet das zweimalige ἐν σοί jeweils in der Mitte des Wunsches hin. Über das Medium Jerusalem erfahren die Menschen Israels die Liebe ihres Gottes. So steht die Verbindung Jahwe - Jerusalem im Vordergrund dieser Verse, die eine eschatologische Perspektive eröffnen.

Strophe 2: 13,14-16b[a*]

Der stilistische Umschwung in 13,14 fällt auf. Er markiert den Beginn einer neuen Einheit. In dem ersten antithetischen Parallelismus ist ein Fluchwort mit einem Segenswort verbunden. Die Fluchformel [5o] sowie die ihr innewohnenden Unheilskräfte treffen alle, die Jerusalem hassen (vgl. Bar 4,31f). Denen jedoch, die Jerusalem lieben, gilt der Gratulationsruf und damit der Zuspruch, daß sie rundum heil und glücklich sein werden. Das Schicksal der Menschen - und damit dürften die jüdischen Menschen gemeint sein - entscheidet sich also an ihrem Verhältnis zu Jerusalem [51]. Es kommt darauf an, in treuer Verbundenheit Jerusalem anzuhangen. Wer so lebt, ist gesegnet. Fast grell rückt hier die Stellung Jerusalems in das Blickfeld.
In 13,15a wechselt die Redeform erneut. Wie schon in 13,11 wird Jerusalem selbst aufgefordert. Die Stadt soll sich freuen und jubeln über die Söhne der Gerechten (vgl. 13,1ob), denn die werden den Herrn der Gerechten (vgl. 13,7 sowie die Korrespondenz von 13,15a.b) lobpreisen (s. 13,11). Das in der Rettung und im Aufbau des Tempels sich realisierende Erbarmen Gottes (s. 13,15a mit 13,1ob.11b) wird offenbar bewirken, daß in Jerusalem nur "Gerechte"leben (s. 13,6a.8b.12.14). Ihr Lebensinhalt wird der Lobpreis Gottes sein. Wichtig ist auch hier, daß das gegenwärtige Jerusalem auf seine Zukunft angesprochen wird.

5o Die Formel Tob 13,14 entspricht formal genau der hebr. 'ārūr-Formel, wenngleich nicht zu klären ist, welches hebr. Äquivalent zu ἐπικατάρατος anzunehmen ist. Vgl. J. SCHARBERT, Art. ארר , ThWAT I, 1973, 437-451.446.

Auf die Söhne der Gerechten als eine jetzt genau erkennbare Gruppe bezieht sich in einem neuen Abschnitt (13,15b.16b[a]) der Makarismus, der mit dem Gratulationsruf 13,14b verwandt ist und ihm hier auf struktureller Ebene korrespondiert. Er ist zweigliedrig, wobei das zweite Glied noch einmal zwei Aussagen (13,15b[b].16b[a]) in einem synonymen Parallelismus zusammenfaßt [52]. Die vokativisch Gepriesenen [53] werden sich über den Frieden Jerusalems freuen und sie werden selbst als Gerettete Freude erfahren in Ewigkeit. Der Jerusalem zugeordnete Schalom (vgl. Ps 122,7f) gewinnt hier von seinem Begriffshintergrund her alle Farbigkeit. Er ist der Grund der Freude in jeder Hinsicht. Die Ewigkeitsformel als Abschluß der Einheit 13,14-16b[a] möchte diese Perspektive unbegrenzt verlängern.
Ging es in der ersten Strophe um das gegenseitige Verhältnis Jahwe - Jerusalem, so geht es hier in der zweiten Strophe 13,14-16b[a*] primär um das gegenseitige Verhältnis Israel - Jerusalem. Einen weiteren Akzent setzt die dritte Strophe. Sie konzentriert sich auf Jerusalem selbst und stellt dar, wie die Stadt entsprechend der Initiative Gottes sich zukünftig darstellen wird.

Strophe 3: 13,16b[b]-18
Zunächst sticht der erneute Stilwechsel ins Auge. Bis auf ein einziges Possessivpronomen 13,17a[b], das aber vielleicht korrigiert oder gestrichen werden darf, ist die Du-Anrede an Jerusalem aufgegeben. Es wird von Jerusalem gesprochen. Zudem beginnt der Abschnitt mit einem Lobwunsch des Sprechers. Er möchte Jahwe, den großen König [54], lobpreisen. Der Grund dafür bzw. der Inhalt des Lobpreises ist die eschatologische Ansage, daß Jerusalem aus Saphir und aus Smaragd aufgebaut werden wird [55]. Die globale Entfaltung vorab, die die Aussage von 13,11b ausweitet und übertrifft, erinnert an Jes 54,11.

---

51 Zur gängigen Korrelation von Fluch und Segen vgl. Gen 12,3; 27,29; Num 22,6; 24,9; Dtn 27,15-28,2o.

52 Vgl. zu Herkunft und Form des Makarismus: G. BERTRAM, Art. μακάριος, ThWNT IV, 1942, 367-369; E.G. BAUCKMANN, Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach. Eine Untersuchung zum Strukturwandel der israelitischen Weisheitslehre, ZAW 72 (196o) 33-63.43f. - Auch hier läßt sich deutlich die Struktur der Strophe erkennen. Fluch- und Segenswort stehen in Korrespondenz zum Makarismus und rahmen die Aufforderung 13,15a ein.

53 Diese stilistische Eigentümlichkeit verleiht dem Makarismus einen besonderen Akzent.

54 Zu diesem Gottestitel vgl. 13,2.7.9.11.13.

In einem zweiten Schritt 13,17a^{b}-b werden Einzelelemente des Neuaufbaus aufgezählt, wobei eine passivische Verbform von οἰκοδομεῖν (s. 13,11; 14,5; 1,4) in den ersten beiden Elementen ergänzt werden muß. Die Mauern werden mit kostbarem Stein gebaut, die Türme und Zinnen in lauterm Gold [56]. Die Plätze Jerusalems werden mit Beryll, Rubin und Stein aus Ofir gepflastert [57].
Sieben verschiedene, kostbarste Baustoffe werden zum noch ausstehenden Aufbau Jerusalems aufgezählt. Der Text könnte wiederum von Jes 54,11f inspiriert sein. Ein neues und zukünftiges Jerusalem wird vorgestellt, das an Schönheit, Pracht und Festigkeit nicht zu übertreffen ist. Darin aber wird Jerusalem letztlich Gottes Stadt und verweist auf Jahwes Größe (s. 13,18). Die Aussage 13,17 will zudem zusammengelesen werden mit den bisherigen Heilsworten 13,11.15.
Der dritte Teil (13,18) der dritten Strophe steht in Korrespondenz zum ersten, insofern es hier explizit um den Lobpreis Gottes geht. Und zwar werden jetzt in einer Metonymie die Gassen Jerusalems personifiziert. Ihnen wird für die Zukunft der Halleluja-Ruf in den Mund gelegt, der als Aufruf zur abschließenden Lobpreisformel dient: "Gepriesen sei Gott, der dich erhöht hat in alle Ewigkeit" [58].
In dieser Lobpreisformel laufen die entscheidenden Linien des Liedes zusammen: Alles Geschehen liegt bei Jahwe und nimmt in ihm seinen Ursprung. Ihm verdankt sich Jerusalem mit seiner Stellung als Zentrum Israels und mit seiner zukünftigen Pracht, auf die hin es sich jetzt schon freuen kann. Indem die Söhne Israels Jahwe und Jerusalem anerkennen, werden sie an Gottes Wirken und dem Frieden der Stadt partizipieren. Das Lied ist Spiegelbild der Hoffnung auf zukünftiges Heil.

---

55 Zur Qualität und Symbolik der Edelsteine Saphir und Smaragd wie auch der weiteren Materialien s. SCHUMPP, Tobias 252ff; vgl. ferner: Ex 28, 17ff; Ez 28,13 sowie: A. HERMANN, Art. Edelsteine, RAC IV 5o5-535; BRL^{2}, Art. Edelsteine 64-66; H. EISING, Vom Heiligen Schmuck in der Bibel, in: J. Tenzler (Hrsg.), Urbild und Abglanz. FS H. Doms, Regensburg 1972, 517-527.

56 Reines Gold symbolisiert hier die Schönheit, Kostbarkeit und Sicherheit Jerusalems. Vgl. dazu: SCHUMPP, Tobias 253; K.H. SINGER, Die Metalle Gold, Silber und Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik, fzb 43, Würzburg 198o, 31-41.5o-73. 158-171.167f.

57 Ψηφολογεῖν ist Hapaxlegomenon. Es bezeichnet eine spezielle technische Tätigkeit. Zu Ofir s. 1 Kön 1o,11; 2 Chr. 9,1o; Jes 13,12.

58 Vom Duktus des Textabschnitts 13,1ob-18, aber auch von den Möglichkeiten der Textverderbnis (Haplographie) legt sich nahe, der Verbform ὕψωσεν

Auffällig ist der Wechsel der Redeform in der dritten Strophe. Die teilweise Aufgabe der Du-Anrede will jedoch zu einer größeren Objektivität verhelfen. So kann das positive, endgültige Heilswort über Jerusalem als Quelle und Ziel der Würde der Stadt leichter in Gott verankert werden. In dieser Strophe erhält Jahwe die Anrede vor Jerusalem (s. 13,18!), wie es der Ordnung entspricht.

B. Die Bearbeitung der zweiten Strophe: 13,13.14b*.15b*.16a

Allein in der zweiten Strophe des eschatologischen Jerusalemliedes, wo es um das Verhältnis Israel - Jerusalem geht, zeigen sich Spuren der Bearbeitung. Der Vers 13,13 gehört nicht zum ursprünglichen Lied. In ihm ist das Motiv der Völkerwallfahrt enthalten. Da es bislang nur um die Söhne der Gerechten ging, ist es auffällig. Die erste Aussage ist von stereotypem Charakter: 1. Der Kontrast zu den "Söhnen der Gerechten" präzisiert das Subjekt: "Viele Heidenvölker" werden kommen. 2. Die futurische Verbform ἥξει setzt ein Zentrum voraus. So ist sie als 'Herzuströmen' zu verstehen. 3. Da alle Welt, wie der plerophore Ausdruck zu werten ist, auf den Mittelpunkt ausgerichtet ist, ist es nur konsequent, daß die Völker "von weither' kommen [59]. Entscheidend ist das Ziel der Völker: der Name Jahwes, des Gottes (13,13a) [60]. Die einzige Gestalt der Gottesbegegnung wird für die Völker die ausschließliche Bindung an Jahwe, dessen erfahrungstranszendente Seite gerade in der Rede von seinem Namen betont wird. Da der Name im Tempel wohnt, ist hier implizit ausgesagt: die Heidenvölker werden von weither nach Jerusalem kommen, zum Tempel. Damit ist das Motiv der Völkerwallfahrt deutlich in das Jerusalemlied eingetragen. Es kann sich z.B. auf Jes 6o,3f; 62,2; Mich 7,11f stützen. Gerade die gedanklichen Strukturen zwischen Tob 13,13 und Jes 6o,3ff gleichen sich überraschend. Der nachfolgende Partizipialsatz unterstreicht die Hinwendung der Heidenvölker zu Jahwe. Sie bringen ihm als dem König des Himmels Geschenke, die freilich nicht näher spezifiziert werden [61]. Als König des Himmels wurde

---

als Objekt des Pronomen σέ beizugeben. Vgl. ähnlich: SCHUMPP, Tobias 255. Damit kehrt die letzte Zeile wieder zu der Du-Anrede zurück und holt die Strophe in den Zusammenhang.

59 Vgl. zur Tradition dieses Motivs Ps 86,9; Jes 66,18; Jer 16,19; PsSal 17,31. S. dazu: D. ZELLER, Das Logion Mt 8,11f/Lk 13,28f und das Motiv der "Völkerwallfahrt", BZ 15 (1971),222-237; BZ 16 (1972) 84-93.85.

6o Damit ist unzweifelhaft ein dtn.-dtr. Sprachklischee übernommen, wie ein Blick auf Dtn 12,5; 1 Kön 8,16.29; 2 Kön 23,27 u.ö. erweist. So typisch die Wendung für den dtn.-dtr. Sprachgebrauch ist, so untypisch ist jedoch die Aussage in Tob in Verbindung mit den Heidenvölkern. Dahinter verbirgt sich der Gedanke, daß die Völker Israel nachfolgen.

Jahwe schon in 13,9a tituliert. So ist er der Herr der Völker, der in Jerusalem wohnt. Ein neues, eigenständiges Satzelement wendet sich Jerusalem zu: "Generationen um Generationen [62] werden dir zujubeln". Die Stellung von Vers 13,13 sowie seine eigene Komposition zeigen, daß das Motiv der Völkerwallfahrt ein Reflex auf das Handeln Jahwes an Jerusalem ist (vgl. 13,1ob-12). Die Völker werden in das eschatologische Geschehen einbezogen, weil niemand unbeteiligt bleiben kann, wenn Jahwe an Jerusalem handelt. So ist die Völkerwallfahrt funktional auf das zukünftige Heil Jerusalems bezogen und wird zum Ausdrucksmittel für den erhofften Heilszustand der Stadt. - Der so konstruierte universale Horizont hat jetzt seine Auswirkungen auf die Stellung der Stadt Jerusalem. Sie wird der Mittelpunkt der Welt. Die Generationen aller Völker werden sich an ihr ausrichten. Entsprechend gelten jetzt das Fluch- und Segenswort (13,14) universal, nicht mehr nur eingeschränkt auf Israel bzw. die Söhne der Gerechten, die mit den Söhnen Jerusalems identisch sind (13,1ob). In 13,14b ist die Ewigkeitsformel hinzugefügt, die 13,13-14 auf diese Weise an das korrespondierende Element 13,15b-16b[a] angleicht. Mit ihr ist ausgesagt, daß der Segen unbegrenzt wirksam sein wird.
Der Vers 13,15 wendet sich wieder den Söhnen der Gerechten zu. Ihre Rückführung nach Jerusalem dient in diesem Zusammenhang als Vorzeichen einer grandiosen Verherrlichung Jerusalems [63]. In 13,16a wird ein zweiter Makarismus eingeschoben. Die über die harten Strafen Jerusalems (s. 13,1ob) getrauert haben, werden glücklich gepriesen (s. Jes 66,1o). Ihnen wird zugesprochen, daß sie Grund zur Freude über Jerusalem haben werden, wenn sie all seine Herrlichkeit sehen werden. Über den Wortanklang von θεᾶσθαι (s. 13,7a) wird deutlich, daß allein Gott diese Umwandlung Jerusalems schaffen wird. Der Text spricht von der zukünftigen δόξα Jerusalems, von ihrem כבוד , in dem letztlich Jahwe selbst erscheint (vgl. Jes 6o,3f). Die Bearbeitung des Jerusalemliedes hat durch die Einbeziehung des Motivs der Völ-

61 Auch hier bietet sich ein relativ breiter traditionsgeschichtlicher Kontext an, s. z.B. Jes 6o,5.6.9; Ps 68,19.3o.32; 72,1o; 76,12; vgl. 45,13; 96,7ff. Jerusalem selbst partizipiert an der Königswürde Jahwes (vgl. Jes 55,4f mit Ps 18,44f; Jes 6o mit Ps 72). Vgl. dazu und zur Funktion dieses Motivs: ZELLER, Logion 226.228f.

62 Zu dieser Formel vgl. Ps 1o2,25; Jes 51,8; Dan 6,27.

63 Vgl. die Stellung des Verbs συνάγειν in 13,5b.15a jeweils genau in der Mitte der beiden Teile von 13,2-18!

kerwallfahrt die Stadt Jerusalem zum zukünftigen Mittelpunkt der Welt gemacht. Der Schritt vom israelitisch-völkischen zum universalen Horizont dient einzig der Verherrlichung der Stadt. Als Herr Jerusalems ist Jahwe jedoch auch Herr der Welt.

C. Zum Zusammenhang 13,2-18

Innerhalb des deutlich erkennbaren Rahmens 13,1; 14,1 sind die beiden Teile 13,2-loa und 13,lob-18 zusammengebunden, wobei jeder Teil sich wiederum in drei Einheiten aufgliedern läßt. Daß in 13,2.18 je eine Lobpreisformel steht, darf als bewußte Komposition angesehen werden. Auch ist die Plazierung des Rückführungsterminus jeweils in der Mitte der beiden Teile (13,5.15a) nicht zufällig. Die Nahtstelle der beiden Teile ist durch die Nennung Jerusalems ausdrücklich herausgehoben.
Der erste Teil 13,2-loa wendet sich an "Israel" (13,3a). Er wirbt für die rückhaltlose Hinkehr zu Jahwe und verheißt die Sammlung Israels aus allen Völkern mit dem Zielpunkt Jerusalem als d e m Ort des Gotteslobes. Die Rückführung Israels ist jedoch Vorzeichen für ein größeres Geschehen.

So wird im zweiten Teil 13,lob-18 Jerusalem selbst angesprochen. Diese Stadt als Zentrum Israels wird durch Gottes eschatologisches Handeln zugleich das fraglose Zentrum der Welt werden. Am Verhältnis zu ihr und implizit zu Jahwe wird sich das Schicksal der Menschen entscheiden. Diesen zukünftig erhofften, dann endgültigen Heilszustand Jerusalems mit verschiedenen Mitteln herauszuarbeiten, kann als primäres Interesse von Kap. 13 gelten.
Daß in der Entwicklung Jerusalems vom ersehnten Zentrum ganz Israels zum erhofften Mittelpunkt der Welt in der Konzeption von Kap. 13 eine Kontinuität besteht, läßt sich durch vielfache Wortbezüge untermauern. So sind etwa die Gottestitel beider Teile identisch oder zumindest verwandt. Der Aufruf zum Lobpreis Gottes durchzieht alle Elemente, Einzelmotive entsprechen sich ebenfalls (vgl. z.B. 13,2.5.lob; 13,5.15a).
Kap. 13 ist sodann als strukturelles Pendant zu Kap. 4 zu sehen. Beide Abschnitte stimmen darin überein, daß Tobit allein als Redender auftritt und so den Geschehensfortschritt unterbricht. Während sein Adressat in Kap. 4 ein Einzelner ist, muß man in Kap. 13 eine große Öffentlichkeit annehmen. Direkte Anklänge und Parallelen sind ebenfalls zu verzeichnen: Die Aufforderung zum Gotteslob in 4,19; 13,7; die Wortverbindungen ποιεῖν ἀλήθειαν (4,6; 13,6); ποιεῖν δικαιοσύνην (4,5b.7; 13,8); ποιεῖν ἐλεημοσύνην (4,11; 3,8). Der universale Horizont, der in Kap. 13 bereits aufgerissen wird,

ist letztlich in der Lebensgeschichte Tobits, die ihre Richtschnur in Kap. 4 zu erkennen gibt, verankert. Die Erfahrung und Erkenntnis von 11,14; 13,2 wird im Munde Tobits auf Israel (13,5) und auf Jerusalem (13,1ob) übertragen. Wenn Gott so am Einzelnen, an Israel und an Jerusalem handelt, dann hat dieses Handeln Auswirkung für die ganze Welt. Insofern dieses Handeln an Tobit exemplifiziert wird und ablesbar ist, ist seine Lebensgeschichte als Lebensgeschichte eines Einzelnen von grundsätzlicher Bedeutung für das Ergehen Jerusalems (vgl. schon 1,4-8) und letztlich der Welt. Hinter dieser Komposition zeigt sich die Andeutung einer Leidenstheologie, die in dieser Erweiterungsstufe schon verschiedentlich anklang.

14. Tob 14,3*

Der Vers 14,3 weist zwei Eingriffe auf, die sich sowohl auf den Rahmen- als auch auf den Hauptteil des Testamentes beziehen. Und zwar sind die Söhne des Tobias Mittelpunkt des Interesses. Sie werden mit ihrem Vater zu Tobit gerufen (14,3a). Zugleich gilt ihnen der erste Auftrag Tobits (14,3b). Der Horizont dieser Mahnung ist nicht präzise zu erfassen. Möglicherweise zielt sie darauf ab, Tobias zum Familienoberhaupt einzusetzen [64]. Gestützt wird diese Vermutung durch die Stellung dieser Aufforderung unmittelbar vor dem persönlichen Hinweis Tobits auf seinen bevorstehenden Tod.

Als Hintergrund, die Söhne des Tobias einzubeziehen, kommen die Verse 13,3. 1ob.15a sowie nachfolgend 14,9b.11a in Betracht. Zugleich legt sich noch einmal eine Parallele zur Josefserzählung der Genesis nahe (vgl. Gen 48.1.5. 8f), die jedoch nicht dominierend sein dürfte.

15. Tob 14,4-8

Ihr Gewicht erhalten die Verse 14,4-8 von vornherein dadurch, daß sie als 'Weissagung' ein unverzichtbares Element im Hauptteil des Testamentes 14,3-11 sind. Bislang war dieses Element nur sehr verhalten in 14,9 vertreten. Durch die drei gleichbleibenden Elemente Auszugsbefehl, Anrede und Berufung auf Worte des Propheten Jona je in 14,4.8 weisen sich diese Verse als Einheit aus. Dabei dominiert der vorangestellte Auszugsbefehl, dessen Begründung letztlich die gesamte 'Weissagung' umfaßt.

64 Vgl. dazu die Wortverbindung γυναῖκα λαμβάνειν in 4,12f u.ö., die familienbildende Funktion hat. Ähnlich könnte es in 14,3 sein. S. dazu schon Anm. 348 in Kap. I, Teil II.

Die Gliederung der 'Weissagung' ergibt sich durch verschiedene Beobachtungen. Einmal ist der Textkomplex durch 4 konjunktionale Formeln aufgeteilt, die jeweils einen Abschnitt bestimmen. Eine erste Etappe umfaßt 14,4a und endet mit ἕως καιροῦ , die zweite endet mit μέχρι χρόνου in 14,4b, die dritte füllt 14,5a aus und schließt mit dem Temporalsatz ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος , die vierte Etappe setzt in 14,5b ein mit μετὰ ταῦτα und reicht bis 14,7. Allein vom Textumfang liegt das Schwergewicht auf der vierten Etappe. Sie umfaßt das Vierfache jeder vorangehenden Etappe. Eine weitere Gliederungsmöglichkeit ergibt sich, wenn die Abhängigkeit der Satzelemente von der regierenden Verbform πέπεισμαι geprüft wird. Die ersten beiden Etappen mit negativen Aussagen werden durch ὅτι eingeleitet, die letzten beiden haben sich syntaktisch verselbständigt und betonen den positiven Inhalt.
Der Auszugsbefehl richtet sich singularisch an Tobias. Insofern er jedoch gerade zuvor zum Familienoberhaupt eingesetzt worden ist (s. 14,3b), gilt dieser Befehl für die ganze Familie. Der baldige Tod des Tobit wird als sicher vorausgesetzt. Tobit spricht vom Standort Ninive aus und nennt als Zielangabe Medien. Dieses Land ist Tobit selbst (s. 1,14) wie auch Tobias (vgl. z.B. 11,15) vertraut. Im Blick auf 14,12-14 allein erinnert der Befehl zunächst nur an die selbstverständliche Kindespflicht der Elternversorgung. Die erneute Anrede jedoch (s. 14,3b) steht als Wendepunkt zu einer Begründung des Auszugsbefehls, die in der weitreichenden Überzeugung des Tobit liegt [65]. In diesem Zusammenhang gewinnt dann der Vers 14,15 hohe Bedeutung und bestätigt die Brisanz der 'Weissagung'. Die Überzeugung des Tobit entfaltet ein Zeitschema, das vier Etappen umgreift:

Die erste Etappe (14,4a) als Element seiner Überzeugung hat eine doppelte Zielrichtung, wie die syntaktische Konstruktion durch die adversative Konjunktion δέ zeigt. Zunächst spricht Tobit im Hinblick auf Ninive: Die Stadt wird zerstört werden, wird eine 'Katastrophe' erleben. Nur in diesem Punkt beruft er sich auf den Propheten Jona und stützt sich auf dessen Autorität. Die verschachtelte Konstruktion könnte auch nahelegen, den Propheten als Kronzeugen für das gesamte Zeitschema zu benennen. In Jon 3,4 (LXX) jedoch findet sich nur dieselbe Verbform καταστραφήσεται . Wenngleich der Kontext in Jon andere Intentionen als in Tob offenlegt, dürfte doch hier in

---

65 Zwei Aspekte liegen in der Verbform πέπεισμαι (präs.Perf.): Zur Überzeugung gehört nach dem bibl. Verständnis, ihr auch Folge zu leisten und sie umzusetzen in Wort und Tat.

Anlehnung an Jon sehr selektiv Folgendes angezielt sein: Ninive soll als böse Stadt gekennzeichnet werden. Damit könnte sich Tobit auf Ninive als Stadt des Exils beziehen. Deswegen kann auf sie die klare Aussage der Zerstörung appliziert werden, wie sie sich aus dem isolierten Vers Jon 3,4 anbietet. Indem sich der Vf. dieses Einzelelement dienstbar macht, motiviert er den Auszugsbefehl [66]. Der Rückgriff auf den Propheten und der unbedingte Respekt ihm gegenüber erinnert an 2,6. Der adversative Anschluß des weiterführenden Teils schafft eine unmittelbare Korrespondenz zum Auszugsbefehl über das Stichwort Medien, das somit als Rahmenelement der ersten Etappe fungiert. Denn der Auszugsbefehl hängt mit den folgenden Etappen nicht mehr unmittelbar zusammen. Er ist nur auf die erste Etappe bezogen, freilich insofern entscheidend, als sie die Basis des ganzen Zeitschemas abgibt. Kann sie verifiziert werden, ist das Schema insgesamt 'stimmig'. Tobit ist überzeugt, daß in Medien "mehr Frieden" sein wird, parallel zu den Ereignissen um Ninive. Das wird im späteren Verlauf dadurch demonstriert, daß Tobias in Medien die Nachricht von der Zerstörung Ninives erhält. Das komparativische Adverb macht deutlich, daß dieser relative Frieden gegenüber der Situation um Ninive nur eine Durchgangsstufe ist (vgl. dagegen 13,15b). Denn er wird nur 'bis zu einer gewissen Zeit' währen, d.h. für eine gewisse Zeit. Die Wahl des Nomens καιρός [67] deutet schon an, daß die Beendigung dieser Zeit bei Gott liegt. Die Abschlußformel betont den etappenmäßigen Verlauf zu einem Zielpunkt hin (vgl. Dan 7,12 u.ö.).

Die Darstellung der zweiten Etappe (14,4b) hängt von der regierenden Verbform πέπεισμαι ab. Zu drei verschiedenen Subjekten macht Tobit Aussagen. Als erste treten "unsere Brüder im Land" in den Blick. Ihnen wird das Exil und die Verbannung angesagt (vgl. 2 Kön 25,11). Wenn mit dem Ausdruck "gutes Land" auf eine zentrale Verheißung an Israels angespielt ist [68], dann ist die Vertreibung aus dem guten Land eben genau die Umkehrung der Verheißung. Dann aber wird man fragen müssen, was diesem Exil vorausgegangen ist. Die Antwort der dtn.-dtr. Theologie, die hier anvisiert sein dürfte gerade im Blick auf 1,4; 5,14b liegt z.B. in Dtn 4,26-28; 28,64. Die zweite Aussage betrifft die Stadt Jerusalem: Sie wird eine Wüste werden (vgl. 2 Kön 25,9-1o; Neh 2,17)! Schließlich wird in einem dritten Anlauf das Schick-

---

66 In Tob 14,4 - S ist statt Jona der Prophet Nahum eingesetzt, dessen Verkündigung ganz gegen Ninive gerichtet ist. Auf der Ebene der dritten Bearbeitung gibt es jedoch schon die Kontaktstelle Tob 13,8b - Jon 3,9. Zur Geschichte Ninives s. zu 14,15.

67 S. dazu: G. DELLING, Art. καιρός κτλ , ThWNT III, 1938, 456-465.46o.

sal des Tempels Gottes in Jerusalem angesagt: Er wird niedergebrannt werden (s. 2 Kön 25,9) und wie die Stadt eine Wüste sein. Die Parallelität in der Zukunftsperspektive ist gewollt und wirkt eindringlich. Dieser Schreckenszustand wird für eine gewisse Zeit so sein. Dann wird er einen Endpunkt haben. Die Subjekte, denen diese Zukunft angesagt wird, sind sinnvoll hintereinandergestaffelt. Auf die Israeliten im Land folgt die Stadt Jerusalem als Mittelpunkt des Landes, dann der Tempel als Mittelpunkt der Stadt. Die deutlichen Anspielungen der einzelnen Aussagen erweitern konsequent die historische Fiktion des Buches. Auf das Exil Nordisraels folgt der Untergang Ninives (erste Etappe) sowie die Zerstörung Jerusalems von 587 (zweite Etappe). Damit ist aber genau an dem Punkt angesetzt, wo die babylonische Herrschaft ihren Siegeslauf antritt und Juda zur Bedeutungslosigkeit verurteilt wird. Israel ist aus der Reihe der politisch bedeutsamen Staaten ausgeschieden. Es ist die Frage, welche Konsequenzen diese durch die Babylonier eingeleitete Entwicklung für die Heilsgeschichte hat.

Die Darstellung der dritten Etappe setzt mit der syntaktisch eigenständigen futurischen Aussage (14,5a) ein, daß Gott sich "über sie" erbarmen wird. Damit sind die zuvor exilierten Brüder (s. 14,4b) gemeint (vgl. dazu Dtn 3o,3; 1 Kön 8,33f). Das ist der Auftakt von neuem Geschehen, das in gewisser Korrespondenz zu dem der zweiten Etappe steht, aber doch auch markante Unterschiede aufweist und so herausstellt, daß der alte Zustand in dieser Phase noch längst nicht wiederhergestellt sein wird. Als Akt des Erbarmens Gottes steht sein Rückführen in das Land (vgl. Dtn 3o,3.5) der Verbannung aus dem Land gegenüber. Es ist noch nicht wieder das "gute Land". Wenn Gott sich im Geschehen der Rückführung erbarmt, dann muß die Verbannung als Gericht verstanden werden [69]. Das Element der Umkehr Israels kommt nicht zur Sprache. Es ist aufgesogen vom Tun Gottes. Freilich dürfte auf dem Hintergrund von 13, 6.8 der Rahmen dieses Geschehens schon grob abgesteckt sein. Der Verwüstung des Tempels steht sein erneuter Aufbau gegenüber. In diese Aussage ist nun eine doppelte Kritik und Wertung eingetragen: Zunächst sind die "Brüder" die, die den Tempel aufbauen werden (vgl. Esr 1,3.5; 4,1.2.3; 4-6; z.B. 6, 14), während sonst der Aufbau des Tempels passivisch vorgestellt wird (s. 1,4; 13,11.17). Zum anderen gehört die Aussage hierhin, daß der neue Tem-

68 Vgl. z.B. Ex 3,8 sowie typisch dtn: Dtn 1,35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,7. 1o; 9,6; 11,17.

69 Darauf verweist der Sprachgebrauch 13,2.5.1ob. Auch hier steht wie in Kap. 13 offenbar Dtn 3o,1-5 im Hintergrund. S. schon den Anklang an das Gericht in 2,6 u.a.

pel nicht wie der frühere sein wird, was eindeutig pejorativ gemeint ist (vgl. Hag 2,3; Esr 3,12).
Von Jerusalem selbst wird auffällig nicht gesprochen. Der Sinn dieser Aussparung zeigt sich erst in der abschließenden vierten Etappe. Die temporale Angabe "bis die Fristen der Weltzeit erfüllt sind" qualifiziert die Ereignisse der Geschichte in der Dauer dieser Weltzeit als notwendige Vorbereitung auf eine nachfolgende Endzeit. Die Zeitangaben je am Ende der ersten drei Etappen fungieren als gliederndes Prinzip und erwecken den Eindruck einer ununterbrochenen Reihenfolge von Geschehnissen, die Tobit von seinem fiktiven Standpunkt aus entwirft.
Die konjunktionale Zeitbestimmung μετὰ ταῦτα gleich am Beginn von 14,5b fungiert als Trenner. Sie enthält je ein ana- und kataphorisches Element und zeigt, wie sich hier zwei Etappen stoßen. Im Rückblick auf die drei vorangehenden Etappen (s. den Plural ταῦτα) leitet sie jetzt zu einer entscheidenden Aussage über. Ihre Stellung zeigt, daß hier der Gelenkpunkt des Abschnitts 14,4-7 liegt. Gedanklich sind die folgenden Sätze noch von πέπεισμαι (14,4a) abhängig, syntaktisch sind sie selbständig. Die Verse 14,5b-7 werden nicht mehr durch entsprechende Notizen unterbrochen. Sie können als Einheit gelten, wenngleich sie ein komplexes Geschehen darbieten, das die bisherigen Ereignisse grandios übertrifft, wie im Einzelnen noch zu zeigen ist [7o]. Auch hier werden die Verbformen futurisch verwendet.

7o LEBRAM, Weltreiche möchte in Tob 14,4-5a eine aus der Perserzeit bekannte Tradition sehen, die ein bekanntes Schema (Ktesias/Dan 2) der Abfolge von 4 Universalmonarchien weitergibt, in Tob jedoch geringfügig verändert. Er eruiert aus dem Text 4 Perioden der Weltzeit in 14,4-5a und zusätzlich die Periode der Endzeit in 14,5b-7, so daß sich insgesamt 5 Perioden ergeben, wobei sich die 4. Periode der Weltzeit und der Endzeit stoßen. Entsprechend seiner Analyse sieht er Tob insgesamt etwa um 3oo v.Chr. im nördlichen Assyrien verfaßt.
Diese These LEBRAMS trifft m.E. aufgrund der bisherigen Darstellung auf folgende Kritikpunkte: 1. Die Textgestalt Tob 14,4-7 weist insgesamt nur 4 Perioden auf, wenn man die Gliederungsmerkmale ernstnimmt. 2. Daß die Perioden wie in Dan 2 auf Monarchien ausgedeutet werden, fehlt in Tob 14,4-7 völlig; Fremdmächte sind nicht genannt. Das Interesse zielt auf Geschehnisse ab, die primär auf den Tempel, Jerusalem und Israel hingeordnet sind. Sie haben ihren Ausgangspunkt im Erstarken des Neubabylonischen Reiches. Man würde den Text übersehen, wollte man aus ihm eine Abfolge von Monarchien pressen. Wohl sind die zeitgeschichtlichen Anspielungen unübersehbar. 3. In der 3. Etappe (14,5a) ist Jahwe bestimmendes Subjekt. Gerade diese Phase ist in ihrer zeitlichen Erstreckung unbestimmt und kann nicht auf eine einzige Epoche einer Monarchie festgelegt werden. Sie gibt keinen Anhaltspunkt für ein einziges bestimmtes Reich. 4. Die dritte und vierte Etappe stoßen sich nicht, wenn man die Elemente der Steigerung in der vierten Etappe bedenkt. 5. Die Berufung auf Jon 3,4 setzt eine Kenntnis dieses Buches voraus. Wenn die Vermutung,

Eine Gliederung der umfangreichen vierten Etappe ergibt sich dadurch, daß jeweils 3 parataktisch gereihte Satzglieder sich zu 3 Aspekten der komplexen Weissagung verbinden. Diese Gliederung spiegelt jedoch keinen 'Fahrplan' wider. Im ersten und dritten Aspekt ist jeweils das dritte Satzglied beträchtlich erweitert, so daß hier ein besonderer Akzent zu erwarten ist. Entsprechend einem Hinweis aus dem Text selbst ist das Material der Weissagung der prophetischen Tradition entnommen.
Der erste Aspekt der Weissagung für die vierte Etappe umfaßt den Vers 14,5b. Das Subjekt der ersten Aussage sind die ἀδελφοὶ ἡμῶν (s. 14,4b.5a). Ihnen wird angesagt, daß sie aus den Gefangenschaften [71] zurückkehren. Diese Rückkehrer werden Jerusalem herrlich aufbauen. Gerade das Adverb ἐντίμως zeigt die Steigerung an, die diese Endzeit bewirkt. Auffällig ist, daß jetzt die Reihenfolge im Ablauf der Zerstörung aus 14,4b für die endgültige Restitution übernommen wird. So kehrt das Motiv vom Aufbau Jerusalems wieder. Auch hierin liegt ein Element der Steigerung gegenüber der dritten Etappe [72]. Schließlich ist vom Tempel die Rede, und zwar ausführli-

---

Jon sei im 3. Jh.v.Chr. entstanden (s. z.B. KAISER, Einleitung 181), zutrifft und die Kenntnis des Buches sonst erst in Sir 49,1o als Prophetenbuch bezeugt ist, dann wird man die Entstehung von Tob oder dieser Passage kaum um 3oo v.Chr. ansetzen dürfen. 6. Die Abfolge der Geschehnisse in Tob 14,4-7 knüpft mit einem Kunstgriff an den vorgegebenen Rahmen des Buches selbst an. Sie läßt sich aus ihm unmittelbar ableiten und hat doch ihre Eigengravitation. Deswegen verbietet es sich, ein festes Schema als Hintergrund anzunehmen. Zudem hat die Abfolge eine Zielrichtung, die dem vorgegebenen Schema widerspricht, weil sie sich an den Brennpunkten Jerusalem und Ninive (bzw. Babylon aufgrund der Eroberung) orientiert.
Aber selbst unter der Voraussetzung, daß in Tob 14,4-5a ein Weltreiche-Schema für die Darstellung Pate gestanden hätte, müßte doch die kräftige Verfremdung berücksichtigt werden. Der Vf. hätte zumindest das Schema frei variiert, ergänzt und eigenständig in seine Ziele eingeplant. Als wichtige Aufgabe verbleibt noch, die Funktion des aus dem Text selbst zu erfassenden Schemas zu bestimmen.
Neuestens vertritt J. LEBRAM, Art. Apokalyptik/Apokalypsen II: Altes Testament, TRE III, 1978, 192-2o2.197 die These, "daß Tob 14,3-8 bewußt die Tradition von Dtn 32 fortsetzt". Die dort knapp aufgeführten Fakten sind z.T. unstimmig und so allgemein, daß dieser Schluß kaum gezogen werden kann. Bei der Beurteilung müßte vor allem die Linie der gesamten Bearbeitung beachtet werden.

71 Die Pluralform αἰχμαλωσιῶν ist in LXX singulär. Sie scheint bewußt gewählt. Israel ist demzufolge in viele Gefangenschaften geraten. Aus allen werden sie befreit. Die Aussage scheint darauf hinzudeuten, daß fast ganz Israel in der Diaspora lebt. Auch in dem Plural wäre ein Element der Steigerung gegenüber 14,5a. Im Hintergrund dieser Weissagung könnten Texte wie Dtn 3o,3ff; Jes 43,1-7; 48,2o-22; 49,9b-13; Jer 23,7f; Bar 4,37 stehen.

cher als von den bisherigen Subjekten. "Und der Tempel Gottes in Jerusalem wird für alle künftigen Generationen aufgebaut werden mit einem prachtvollen Bau, wie die Propheten ihn angekündigt haben". Wiederum sind Elemente der Steigerung zu verzeichnen, die schon deutlich machen, daß das Geschehen dieser Endzeit überwältigend sein wird: die passivische Verbform (vgl. 1,4; 13,11.17), die Ewigkeitsformel (vgl. die programmatische Aussage in 1,4b) sowie die Bestimmung "mit einem prachtvollen Bau", die den Tempel von 14,5a in den Schatten stellt und als Provisorium qualifiziert. Insofern in 14,5b diese Steigerung in Korrespondenz zum Heilszustand im Land (14,4b) beschrieben wird, ist diese vierte Phase keine störende Überschneidung mit 14,5a, sondern eine konsequente Fortführung. Auch diese Schilderung steht in Kontakt mit prophetischen Texten [73], wie ausdrücklich erwähnt wird (vgl. dazu 1,6.8 den Rückgriff auf die gesetzlichen Traditionen).

Der neue Heilszustand ist in irdische Bedingungen eingebunden. In ihm wird ein Hoffnungsbild Wirklichkeit, auf dessen Erfüllung die dritte Etappe noch wartet. Die Trias Israel - Jerusalem - Tempel in der hier erkennbaren Zuordnung kennzeichnet den idealen Zustand (vgl. 1,4b). Seine Verwirklichung ist das unüberbietbare eschatologische Heil, das mit konzentriertem Material der prophetischen Tradition beschrieben ist [74]. Das besondere Anliegen gilt jedoch dem Tempel in Jerusalem.

Einen Schritt weiter geht der 2. Aspekt der Weissagung. Er trägt ein überraschendes Element ein. Und zwar wird der Blick vom idealen Zustand Israels auf "alle Heidenvölker" gewendet. Der Zusammenhang sagt vorweg: Die unüberbietbare Wende für Israel hat auch für die gesamte Völkerwelt Konsequenzen! Der Vers 14,6 beschreibt sie dreifach: 1. Die Völker werden wahrhaft umkehren (vgl. Ps 22,18; Jes 19,22) [75]. Das Ziel dieser Umkehr ist die Furcht Jahwes (vgl. Ps 1o2,16) [76]. Dabei macht der Gottestitel deutlich, daß es un-

---

72 Dieses Weissagungselement könnte inspiriert sein von Texten wie Jes 44, 26.28; 49,17; 52,9; 54,11-17; Bar 5,1-4; Sach 1,16f.

73 In Frage kommen z.B. Jes 2,2-4; 62; Ez 4o-48; Mich 4,1-4.

74 So auch: LEBRAM, Weltreiche 329.

75 Das Adverb ἀληθινῶς ist von seiner Stellung her eher zum vorangehenden Verb zu ziehen. In LXX ist es sonst weder in Verbindung mit der Umkehr noch mit der Jahwefurcht gebraucht.

76 Das Motiv der Gottesfurcht ist vor allem aus Dtn 4,1o; 5,29; 6,2.13.24; 8,6; 1o,12.2o; 13,5; 14,23; 17,19; 28,58; 31,12-13 bekannt. Jedoch gilt es im Dtn immer nur für Israel und ist Ausdruck der "wahren" Religion. Dieses Sprachmuster wird im vorliegenden Zusammenhang für das Dtn untypisch auf die Heidenvölker übertragen.

verwechselbar um den Gott Israels geht. 2. Die Völker werden ihre Götterbilder begraben [77]. Damit ist die Abkehr von den falschen Göttern und die Hinkehr zum einen "wahren" Gott symbolisiert. Das wird verstärkt durch den Bekenntnischarakter, den der Kontext diesem Akt gibt. Umkehr mit dem Ziel der Jahwefurcht und Lobpreis Jahwes rahmen diesen Bekenntnisakt. Insofern legt sich eher nahe, etwa Jer 16,19-21 und vor allem Jos 24,14 als Hintergrund des Motivs zu sehen [78]. 3. In Korrespondenz zur Umkehr und in Verlängerung der radikalen Wende ihrer Gottesverehrung werden die Völker Jahwe lobpreisen. Subjekt und Objekt sind wiederholt, um die ungeheuerliche Aussage zu vertiefen. Dieses Motiv steht nicht isoliert in der atl. Tradition [79].

Die komplexe Umkehr der Völker hat einen spezifischen traditionsgeschichtlichen Kontext. Sie ist, wie die einzelnen Elemente von 14,6 sowie der Kompositionszusammenhang zeigen, funktional auf die Wende für Israel und auf das künftige Handeln Jahwes an seinem Volk, an Jerusalem und dem Tempel bezogen [8o]. Wenn Jahwe für Israel das eschatologische Heil bringt, dann geht

---

77 Das Nomen εἴδωλον ist als Götterbild zu verstehen, denn es "ist das Wirklichkeitslose, das von törichten Menschen an die Stelle des wirklichen Gottes gesetzt ist"(F. BÜCHSEL, Art. εἴδωλον , ThWNT II, 1935, 373-377.374). Das Verbum κατορύσσειν begegnet in LXX 1omal und bedeutet 7mal sicher "begraben". Diese Bedeutung scheint auch hier angebracht. Mit dem Begraben der Götterbilder werden die Götter für tot erklärt. Zum Charakter und zur Deutung der in der Regel als Parallele herangezogenen Stelle Gen 35,4 s. O. KEEL, Das Vergraben der "fremden Götter" in Gen XXXV 4b, VT 23 (1973),3o5-336.

78 In Jos 24,14 führt Josua das Volk Israel zur Entscheidung und fordert es vierfach auf: zur Jahwefurcht und zum treuen Dienst, zum Fortschaffen der fremden Götter und erneut zum Jahwedienst. 2 dieser Elemente lassen sich in Tob 14,6 überraschend wiedererkennen. Der Jahwedienst ist entsprechend der Thematik des Tobitbuches durch den Lobpreis Jahwes ersetzt. Diese Verbindung würde in der erkennbaren Transposition besagen: Die Völker werden sich nach den Grundsätzen verhalten, die zu beachten Israel als Volk Jahwes sich beim Bundesschluß in Sichem entschieden hat, in Erinnerung an Jahwes Rettungstaten. Die Phraseologie von Jos 24 wäre dann in einen neuen Kontext eingebracht.

79 Vgl. z.B. Ps 22,28ff; 47,1; 66,8; 72,11f; 1oo,1ff; 113,2f; 117,1; Jes 42,1off; 44,23; 49,13; wichtig ist hier jeweils der Zusammenhang. Der universale Lobpreis wird Jahwe aus seinem Herrschaftsbereich dargebracht. Damit wird er als Herr der Welt bewundert und gepriesen. Der Grund des Lobpreises liegt darin, daß sein Wirken an Israel oder an einem Einzelnen in Israel in der ganzen Götterwelt offenbar wird.

8o ZELLER, Logion arbeitet den Rahmen des Motivs der Völkerwallfahrt in seinen verschiedenen Variationen heraus und betont gerade, "daß das Geschick der Heiden einzig im Rahmen der Verheißung für Zion in den Blick kommt" (237). Zur Bekehrung der Völker als besonderer Spielart der Völkerwallfahrt vgl. 229-231.

es die ganze Welt an. Sie wird sich daraufhin verhalten wie sein Volk [81].

Der dritte Aspekt der Weissagung wendet sich einem neuen Themenkreis zu, der bereits in den bisherigen Aspekten angelegt ist. Er umfaßt den gesamten Vers 14,7. Rückbezug und Anschluß an 14,6 werden durch das Possessivpronomen αὐτοῦ sichergestellt. Das Volk Jahwes steht im Blickpunkt. Es wird Gott preisen [82]. Jahwe selbst aber wird sein Volk erhöhen [83]. Schon die chiastische Anordnung dieses Halbverses zeigt, daß Jahwe die Mitte seines Volkes sein wird und es einen lebendigen, gegenseitigen Kontakt geben wird, der sich freilich nicht nur im Binnenraum ereignet. Davon spricht 14,7b. Der syndetische Anschluß wie schon die Verklammerung von 14,6.7a zeigen, daß die Völker in dieses Geschehen miteinbezogen sind. Das neue Subjekt πάντες läßt sich genau festlegen auf die Völker [84]. Sie werden zunächst durch eine Apposition näherbestimmt als die, die Jahwe lieben in Treue und Gerechtigkeit [85]. Die Hauptaussage ist freilich, daß sie sich

81 Darauf deuten die dtn.-dtr. Sprachklischees hin. Vgl. dazu sachlich ferner auch Jes 2,1-4; 60; Jer 3,14-17; 12,15f; Mich 4,1-4; Hag 2,6-9; Sach 2,14ff; 8,22.

82 Das "Volk Jahwes" oder "sein Volk" ist ein fester Ausdruck, der mit wechselnden Pronomen durchgehend im AT begegnet (vgl. z.B. Ex 3,10; Dtn 16,15; 32,43; 1 Kön 8,30; Ps 28,8; 29,11; Am 7,15; Sach 8,7; Jes 51,16; Ez 36,12). Es geht um das von Jahwe gerettete Volk, das ihm in besonderer Weise verbunden ist. Möglicherweise schlägt in 14,7 die 'Armentradition' durch, die schon verschiedentlich anklang (s. schon zum Zusammenhang von 13,2-18). Zum komplexen Problem des Ausdrucks s. vor allem LOHFINK, Beobachtungen. Auffällig ist die Wahl des Verbs ἐξομολογεῖσθαι gegenüber 14,6 εὐλογεῖν . Zwar werden beide Verben auch synonym verwendet (s. z.B. Ps 100,4; 145,10), dennoch setzen sie unterschiedliche Akzente. Das in 14,7a verwendete Verb weitet die zurückliegende Erfahrung der Rettung zum Lob der Güte Gottes aus und bedient sich dabei gerne eines Forums. Hingegen ist das in 14,6 begegnende Verb eher deklarativ zu verstehen. Dieser Lobpreis ist stark von dem Aspekt des Bewunderns durchsetzt und eignet sich deswegen gut für die Haltung der Völker. Die Akzentuierung erfolgt bewußt.

83 Zur Wendung vgl. 1 Makk 14,35, zur Sache Jes 60,9b; Dan 12,1. Die Aussage von der Erhöhung des Volkes ist relational zu verstehen. Israel wird vor anderen ausgezeichnet. Das bestätigt 14,7b. Hier geht es um einen Ausdruck für den Heilszustand Israels. S. LOHFINK, Beobachtungen 302.

84 Einmal ist das letzte pluralische Subjekt in πάντα τὰ ἔθνη gegeben, dann aber zwingt das Possessivpronomen ἡμῶν in 14,7b neben der Korrespondenz von ἀγαπᾶν zu φοβεῖσθαι (14,6a) zu dieser Annahme.

85 'Jahwe lieben' ist eine überwiegend dtn.-dtr. geprägte Wortverbindung, s. z.B. Dtn 6,5; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20; Ps 18,1. Wenn die Jahweliebe hier mit der Praxis der Treue und Gerechtigkeit bzw. Barmherzigkeit (vgl. 1,3!) verbunden wird bzw. diese Praxis die Weise der Gottesliebe wird, dann ist an dieser Stelle das Hauptthema des Tobit-

"freuen" werden. Leuchtet man diesen Begriff aus, so zeigt sich, daß die Freude einen Grund braucht und daß sie sich äußert [86]. Der Grund der Freude liegt wohl - auch syntaktisch begründet - in der Aussage von 14,7a, daß Jahwe sein Volk erhöht. Die Äußerung der Freude - ebenfalls syntaktisch eindeutig aufzuweisen - liegt in der abschließenden Aussage: "indem sie unseren Brüdern Liebe erweisen" [87]. Aufgrund des Heilshandelns Jahwes an Israel gewinnen die Völker ein neues Verhältnis zu Israel. Sie akzeptieren und bestätigen Israels Rettung durch ihre Hinkehr zu Jahwe und ihre neue Praxis gegenüber Israel. Auch hier ist die breite Darstellung dieses Motivs auffällig. Sie verweist auf das besondere Interesse an dem Themenkomplex der Völkerwallfahrt.

Die Weissagung der vierten Etappe (14,5b-7) entwirft ein phantastisches Bild von der restlosen und grandiosen Restitution Israels. Mit diesem Grundmuster verwebt sich ein weiteres Muster, nämlich das von der neuen Reverenz aller Völker gegenüber Jahwe und Israel. Dieses Muster ist nur funktional aufgenommen, um die Konturen und prächtigen Farben des Grundmusters herauszuarbeiten. Israel wird der Mittelpunkt der Völker. Der Mittelpunkt Israels ist Jerusalem, das Zentrum Jerusalems ist der Tempel. Der Tempel jedoch ist um Jahwes willen da. So enthält das Bild der Weissagung auch die Aussage: Jahwe ist die Mitte der ganzen Welt und jeden Geschehens. Sein Partner ist jedoch Israel mit Jerusalem und dem Tempel.

Unmittelbar auf die Weissagung 14,4-7 folgt in 14,8 der erneute Auszugsbefehl. Er ist durch die ein Fazit andeutende Interjektion καὶ νῦν sowie die Anrede fest mit dem voraufgehenden Textkomplex verklammert. Daß in diesem Auszugsbefehl statt des Zielpunktes Medien (s. 14,4) jetzt der Auszugspunkt Ninive genannt wird, muß eigens vermerkt werden. Denn diese Veränderung besagt, daß sich am Schicksal Ninives, wie der nachfolgende Bezug zu Jona verdeutlicht, die Wahrheit der gesamten Weissagung entscheidet. Sie schließt

---

buches in den Horizont von 14,4-8 eingetragen, und zwar noch einmal mit der besonderen Note, daß der traditionell vorgegebene dtn.-dtr. Ausdruck von der Gottesliebe hier eine spezifische Prägung erfährt und nur noch als Sprachklischee dient.

86 S. auch: CONZELMANN, Art. χαίρω 353.

87 EÜ z.St. verändert den Text stark und gibt den Sinn entstellt wieder. Die Wortverbindung ἔλεος ποιεῖν ist vom Zusammenhang als Handeln an Israel bestimmt. Im Gefälle von 14,7a kann es nur der "Ehre" Israels dienen. Eine erhellende Parallele bietet Sach 7,9. Jeweils ist der Erweis der Liebe (in Sach ist ἔλεος Äquivalent zu חסד) vor dem Affekt betont. Im übertragenen Sinne bedeutet die Wendung dann die Bereitschaft, Israel zu Diensten zu sein. Das Motiv findet sich sachlich-

aber auch ein, daß im Gehorsam gegenüber dem Auszugsbefehl letztlich der Ansatzpunkt für die Wende zum zuvor beschriebenen endgültigen Heil Israels liegt. Tobit ist zu solcher Weisung und Weissagung qualifiziert. Die abschließende Begründung greift erneut auf den Propheten Jona zurück, bringt aber keine weitere inhaltliche Präzisierung. Vielmehr gibt sie sich mit der sicheren Behauptung zufrieden, alles werde eintreffen, was der Prophet gesagt habe. Damit kann nur der Bezug zu Ninive und zur ersten Etappe (14,4a) gemeint sein. Dieser Abschluß lenkt zu folgender Perspektive: Wird von der Katastrophe Ninives noch berichtet, dann wird gleichsam die "Mechanik" der Weissagung in Gang gesetzt.

Was schon in Kap. 13 aufgefallen war, bestätigt sich in Kap. 14,4-8 erneut und macht das Proprium dieser ganzen Erweiterungsschicht aus: die eindeutige und entschiedene Zukunftsorientierung! Es lassen sich nun Merkmale nennen, die gerade die auffälligen Elemente von Tob 14,4-8 den apokalyptischen Anschauungen zuordnen zu können scheinen [88]. Genauso fehlen jedoch entscheidende Wesensmerkmale, die man gemeinhin von apokalyptischen Texten erwartet [89]. Außerdem zeigen die neueren Forschungsergebnisse, daß 'Apokalyptik' sich nicht als literarische Gattung mit präzise abgrenzbaren Merkmalen bestimmen läßt [9o]. Vielmehr ist sie ein eminent auffälliges theologisches Phänomen, dessen Spezifikum gerade in der "Eschatologisierung des Geschichtsbewußtseins" liegt [91] und sich entsprechend nicht in Einzelmerkmalen

---

strukturell in anderer semantischer Ausprägung z.B. Jes 14,1-3; 6o,1off; 61,5f; vgl. dazu: ZELLER, Logion 228f.

88 Vgl. z.B. als formale Charakteristika die Pseudonymität als Stilmittel; die literarische Gattung des Testamentes als Mittel der Paränese; den Geschichtsüberblick, dessen erster Teil sich als vaticinium ex eventu erweist. S. als inhaltliche Charakteristika die angedeuteten dualistischen Tendenzen; die Verquickung von Naherwartung und Endzeithoffnung; den Gedanken der Determination; die Durchdringung von individueller und universaler Eschatologie; die Andeutung des Gerichts. Vgl. dazu die Ausführungen von J. SCHREINER, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, München 1969, 74-79. 1o1-13o.159-164.

89 Hier wären z.B. zu nennen: der Charakter der Geheimwissenschaft; Visionsschilderungen; die Gestalt des Deuteengels; eine ausgeprägte Bild- und Symbolsprache; die Ausbildung der Engel- und Geisterwelt; eine Messiasgestalt für die Endzeit. Vgl. SCHREINER, Apokalyptik 8o-1oo.13o-159; DERS., Die apokalyptische Bewegung, in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 214-253; O. PLÖGER, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959, 39ff.

9o Grundlegend dazu: K. MÜLLER, Die Ansätze der Apokalyptik,in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 31-42.31! DERS., Art. Apokalyptik/Apokalypsen III: Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, TRE III, 1978, 2o2-251 (Lit.).

91 MÜLLER, Ansätze 39.

greifen läßt. Die vorliegende Arbeit kann es nicht leisten, die auch im Blick auf die Auslegungsgeschichte das Tobitbuch betreffende 'Ratlosigkeit vor der Apokalyptik' [92] umfassend anzugehen und entsprechend die ungeklärten Fragen nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Apokalyptik, näherhin nach ihrem Verhältnis zur Prophetie [93] und zur Weisheit [94] sowie nach ihren Trägergruppen [95] beantworten zu wollen. Es kann lediglich darum gehen, in diesem Punkt die Eigenart der dritten Erweiterungsschicht des Tobitbuches im Unterschied zum Grundanliegen der Apokalyptik zu erfassen.
Zwei Grundelemente sind für das Grundwissen von Apokalyptik typisch. Es ist einmal die Überzeugung, daß innerhalb der laufenden Heilsgeschichte kein Heil mehr zu erwarten ist. Dazu kommt als Fortführung dann die Erwartung auf einen Abbruch der Geschichte und ein von Gott seinem Volk zugewiesenes analogieloses Heil in der endgültigen Zukunft, in einem neuen Äon [96]. Diese ungewöhnliche Eschatologisierung ist die Folge einer "schockartigen Großmutation" im Verhältnis zur eigenen Geschichte [97], die sich international als Reaktion gegen die seleukidische Herrschaft zeigt. Für diesen Umbruch gab es keine vorbereitende traditionsgeschichtliche Stütze [98]. Das neue apokalyptische Grundwissen hat sich sodann in einer doppelten, und zwar gegenläufigen Richtung entfaltet: Einmal in dem Gedanken, daß das Heil allein von Gott kommt und der Mensch auf alle Pläne verzichtet. Ihm bleibt nichts als passives Ausharren. Dann aber auch gerade darin, daß die maßlose Utopie zu einem unbedingten menschlichen Engagement hinleitet, das das Bestehende aktiv relativiert oder revolutionär bekämpft [99].

---

92 Zur Problematik der Apokalyptikforschung s. K. KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 197o; MÜLLER, Jüdische Apokalyptik 2o2-21o.

93 S. dazu z.B. die Position von PLÖGER, Theokratie 37-68.129-142; SCHREINER, Apokalyptik 165-175.

94 Vgl. dazu besonders VON RAD, Weisheit 337-363.

95 S. dazu die kontroversen Positionen von PLÖGER, Theokratie 129-142 und H. GESE, Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch, in: DERS., Vom Sinai zum Zion, München 1974, 2o2-23o. 221f; vgl. jedoch MÜLLER, Ansätze 41f; DERS., Jüdische Apokalyptik 21o-212.

96 S. dazu MÜLLER, Jüdische Apokalyptik 21of " ... das Heil (wird jetzt) ausschließlich von einer Zukunft erwartet, für deren Konturen die bekannten zurückliegenden Modelle göttlichen Rettungshandelns mit ihren umständlichen innergeschichtlichen Veranstaltungen keine Verläßlichkeit mehr besitzen. Vielmehr ist es Gott allein, der ein die Geschichte beschließendes "Ende" absieht, dessen Analogielosigkeit den Gedanken an zwei gänzlich verschiedene Weltzeiten begünstigt: an eine erste, die sich eben zu "Ende" neigt, und an eine noch ausstehende, in welcher die bisher verborgene universale Herrschaft Gottes in Erscheinung tritt".

97 MÜLLER, Ansätze 33.38ff.

98 MÜLLER, Jüdische Apokalyptik 212.

99 S. MÜLLER, Jüdische Apokalyptik 211.

Auf diesem Hintergrund heben sich die Konturen der von apokalyptischen Tendenzen durchsetzten Verse Tob 14,4-8 ab, wobei der Zusammenhang mit Kap. 13 und die feste Einbindung in die 3. Erweiterungsschicht vorausgesetzt sind.

1. Die Erweiterungsschicht betont auffällig ihre Traditionsverbundenheit (s. Abschnitt 3 in diesem Kap.), wobei jedoch jeder Versuch, sie aus nur einem Traditionsstrang herzuleiten, scheitert. Sie ist sowohl mit der prophetischen (s. 13,1ob-18; 14,4.5.8) als auch mit der weisheitlichen Tradition verbunden. Denn es wird nicht nur der weisheitliche Rahmen der Erzählung und insbesondere das Testament okkupiert, sondern auch die von der Grunderzählung an hervorgehobene Weltüberlegenheit Jahwes in Dienst genommen und in der Weise ausgestaltet, daß sich die universale Herrschaft Gottes auch universalgeschichtlich auswirkt und schließlich als eine Spielart des Determinismus (s. 14,5) hervortritt. Ein weiteres Moment liegt in der Betonung des Gesetzes. Hier wird die konstitutive Labilität des Menschen, die sich in seiner Anfälligkeit für den Abfall erweist (s. 1,4f; 5,14b), in den Blick genommen und der Versuch gestoppt, das Heil vom Menschen herbeiführen zu lassen. Da die Anspielungen an das chr. Geschichtswerk in wichtigen Punkten ganz fehlen, eröffnet gerade der Rückgriff auf die dtn.-dtr. Tradition (s. unten Abschnitt 3) einen Spielraum der Hoffnung, der gerade nicht nur von den Aktivitäten des Menschen erfüllt werden kann, sondern in seiner Vollendung Gott vorbehalten bleibt. Denn trotz Rückkehr, Wiedererrichtung Jerusalems und des Tempels betont diese Tradition den gegenwärtigen Unheilszustand (s. 14,5a). Diese Perspektive bedeutet jedoch nicht, daß der Mensch zur Passivität verurteilt ist, sondern sie läßt ihn um so radikaler die Grundweisung befolgen, die freilich in diesem Kontext eine neue Ausrichtung erhält [1oo].

2. Der Vf. der Erweiterungsschicht braucht für seinen Entwurf die bekannten irdischen Bedingungen. Jerusalem steht im Mittelpunkt seines Interesses. Daß die Priester und Leviten als einzige Repräsentanten der Stadt erwähnt sind (1,7), spricht ebenso wie die Betonung des Tempels dafür, daß der vertraute Rahmen nicht durchbrochen, wenngleich doch neu akzentuiert wird. Alles Zukünftige ist innergeschichtlich orientiert. Dafür spricht auch, daß die Bedingungen der Erzählung selbst konsequent aufgegriffen werden, ohne den Rahmen des Buches zu sprengen und die Erzählung zu entstellen.

3. Im Buch Tobit gibt es eine konsequente Fortführung der Geschichte, wenngleich die noch ausstehende neue Phase (s. 14,5b-7) eine grandiose Erneuerung der bisher geltenden Bedingungen, die notwendiges Vorfeld sind, bringt (s. 13,17f). In der Konzentration auf Jerusalem wird die Antithese zwischen Israel und den Völkern überwunden. Subjekt des neuen Geschehens ist nicht der Mensch, sondern Gott selbst (14,7a). Dahin dürfte auch die passivische Verbform in 14,5b auszudeuten sein. Seine Hoffnung auf die Teilnahme am zukünftigen Heil will sich schon jetzt in dem um so entschiedeneren Engagement abschatten, das konkret die Praxis der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist. Sie ist das Kennzeichen derer, für die unter den gegenwärtigen Bedingungen die Endzeit reale Hoffnung ist.

Dieser auf die Hauptpunkte beschränkte Vergleich des Grundanliegens der Apokalyptik mit der 3. Erweiterungsschicht bringt folgendes Ergebnis: Beiden Komplexen gemeinsam ist die extreme Zukunftsorientierung, wobei im jewei-

---

1oo Genau diese Traditionselemente, die in Tob begegnen, zählt MÜLLER, Jüdische Apokalyptik 212; DERS., Ansätze 42 als "Prädispositionen" auf, welchen sich die apokalyptische Eschatologie verbinden konnte.

ligen Intensitätsgrad Unterschiede bestehen. Das Buch Tobit kennt zwar einen Einschnitt in der Geschichte (14,5a.b), aber keinen völligen Abbruch. In der Konsequenz dieses Sachverhalts liegt die Rücksichtnahme auf die vorliegende Tradition und die Bedingungen der Erzählung, die zuende geführt wird. Zudem wird die neue Verkündigung geschickt in die Lebenslinie der Hauptperson Tobit eingebaut. Erst in das Testament 14,3-11 als dem Drehmoment und Finale der Erzählung gewinnt sie Eingang, bleibt so jedoch über die Erzählung hinaus zukunftsbestimmend. Tobits Weg umgekehrt wird gerade darin authentisch, daß er sich dem Neuen öffnet und seine Einsicht weitergibt. Das von Tobit angekündigte Heil hat seine Analogien weithin in der gegenwärtigen Geschichte oder bedeutet eine Wende jetzt gegebener Fakten.

Insofern das Kennzeichen von Tob 14,4-8 die eindringliche Hoffnung auf die von Gott vollendete Zukunft ist, diese Hoffnung aber die Vergangenheit und Gegenwart reflektiert, sich um Kontinuität und Integration bemüht und Einsicht vermitteln will, wird man für die 3. Erweiterungsschicht am ehesten von einer 'apokalyptisierenden Eschatologie' sprechen.

16. Tob 14,9b

Unmittelbar auf die zweifache Bestattungsanweisung folgt erneut ein Auszugsbefehl bzw. ein Verbot, in Ninive zu bleiben. Die Formulierung variiert gegenüber 14,4.8, ruft jedoch eindringlich die Weissagung 14,4-7 in Erinnerung. Bedenkenswert ist hier die Stellung des Verbotes. Sie besagt, daß die Abreise nur verzögert werden darf, wenn noch die Kindespflicht der Elternbestattung zu erfüllen ist. Auf diese Weise wird der Wert der Bestattung unterstrichen. Die pluralische Anrede ist jetzt nach 14,3a berechtigt. Sie ruft das Forum des Tobit in Erinnerung. Tobias war als Verantwortungsträger jedoch in 14,4-8 alleiniger Adressat.

17. Tob 14,11a

Der Vers 14,11a will als Weiterführung der ἐλεημοσύνη- Paränese 14,1o verstanden werden. Drei Signale heben ihn heraus: Die Interjektion καὶ νῦν, die pluralische Anrede und der pluralische Aufmerksamkeitsruf mit zwei durch das adverbielle Pronomen τί angeschlossenen Ausrufen. Die Pluralformen stehen in Verbindung mit 14,3a. Auffällig sind die beiden Ausrufe, die nicht nur aus der Achikarerzählung, sondern aus der gesamten Tobiterzählung ein Fazit ziehen. Der erste Ausruf verändert den bisher üblichen Sprachgebrauch in der Weise, daß das Nomen ἐλεημοσύνη Subjekt wird, wo es bislang Objekt war (vgl. z.B. 14,1o). Dadurch gerät der Hörer in eine Distanz zum Gehörten und kann die Gesamterzählung überblicken. Eine ähnliche Verfremdung erfolgt im zweiten Ausruf. Das Verbum ῥύεσθαι war bisher nur im Zusammenhang der ἐλεημοσύνη aufgetaucht (4,1o; 12,9). Jetzt erhält es das Nomen δικαιοσύνη zum Subjekt [1o1]. Daß die Nomina Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im ersten

(1,3) und im letzten Wort des Tobit begegnen, erweist, daß die Tobiterzählung ein Buch von der ἐλεημοσύνη ist. Diese Beobachtung hat für die Interpretation höchste Bedeutung. Das in 14,11a bekundete Anliegen hat in der 3. Bearbeitung einen unaufgebbaren Platz.

18. Tob 14,15

Der Aufbau des Verses 14,15, der hinter 14,14 zurückgreift, gibt zu erkennen, daß die Wahrnehmung und Reaktion des Tobias die Nachricht vom Untergang Ninives rahmen. Die Katastrophe der Stadt ist die Kernaussage dieses Verses [1o2]. Die Erzählung selbst bietet ihr verschiedene Interpretationshilfen. 4,13b kennzeichnet den "Untergang" (ἀπώλεια) als eine Folge der Oberheblichkeit, dem Kennzeichen der Gottesfeinde. Ähnlich wird Ninive in 14,4 durch den Rückgriff auf Jon als böse hingestellt. Zu Beginn des Buches (1,2.3) wird Ninive als Stadt des Exils eingeführt. Damit läßt sich der Vers 3,4 verbinden. Die ehemals siegreiche Stadt wird jetzt selbst besiegt und völlig zerstört. Ihr Tun bringt das entsprechende Ergehen. Beides steht dem Kennzeichen des wahren Israeliten diametral entgegen. Diesen Triumph kostet das Buch Tobit aus und stärkt so die Hoffnung, daß die Praxis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu einem heilvollen Ende für Israel führt.
Wichtiger ist jedoch der Bezug zu 14,4-8. Denn hier in 14,15 als einer Erfüllungsnotiz wird die 'Weissagung' des Tobit in ihrer ersten Etappe bestätigt. Jetzt ist deutlich, daß der "Zeitplan abläuft" und also die Endzeit näherkommt und ganz sicher eintreffen wird (s. 14,8). Damit ist der Ausgang der Erzählung nach vorne offen [1o3]. Neben dieser Funktion hat diese Konzeption eine doppelte Absicht. Sie will das Vertrauen, daß Jahwe die Geschichte trägt, und die Zuversicht, daß sich die gesamte Weissagung des

---

1o1 Hier bestätigt sich die Begriffsentwicklung, die zu 1,3* skizziert wurde.

1o2 Zu den historischen Ungereimtheiten dieser Aussage vgl. die Kommentare. Ninive ist 612 v.Chr. durch Babylonien und Medien erobert worden, und zwar durch die Könige Nabopolassar und Kyaxares. Nabuchodonosor = Nebukadnezzar (6o4-562 v.Chr.) ist der Sohn des Nabopolassar und hat 587/6 v.Chr. Jerusalem erobert und zerstört. Deswegen dürfte er in Israel einen hohen Bekannheitsgrad haben. Daß er hier erwähnt wird, paßt zum Geschichtsablauf des obigen Schemas, daß den Niedergang Judas durch die Babylonier anvisiert. Asyeros oder Xerxes (486-465 v.Chr.) war wohl der intoleranteste Perserkönig. In seiner Zeit gab es zahlreiche Unruhen. Er ließ z.B. das Heiligtum Babylons nach einer Revolte zerstören. - Beide in Tob 14,15 genannten Könige wären also für die Zerstörung von Städten und ihren Heiligtümern bekannt.

Buches erfüllt, wecken und zugleich dazu motivieren, die Weisung des Buches als Tora zu aktzeptieren und zu praktizieren. Sie lenkt auch noch einmal zurück zum Jerusalem-Motiv: In Jerusalem hat Gott seine Stätte, nicht in Ninive (vgl. Sach 2,1of). Das ist eindeutig erwiesen.

Die dritte Erweiterungsschicht schlägt fiktiv einen gewaltigen historischen Bogen innerhalb von zwei Generationen, und zwar von dem Ereignis der Reichsteilung im Jahre 931 v.Chr. (s. 1,4) aus der Gründungszeit Israels bis hin zum Untergang Ninives im Jahre 612 v.Chr. (14,15). Darüberhinaus weist sie über markante Epochen (14,4.5b.5a) hin in die noch ausstehende Endzeit, die nahe bevorsteht.

2. *Zur Gestalt der Erzählung - formale Eigenart und literarische Gattung*

Der Verfasser der 3. Erweiterungsschicht hat seine umfangreichen Textpassagen primär in den Randabschnitten der Tobiterzählung eingefügt, und zwar sowohl in der Rahmenerzählung selbst als auch in den Rahmenteilen der Binnenerzählung. In das Corpus der Binnenerzählung sind lediglich kleinere Ergänzungen bzw. Einzelmotive eingetragen. Das Spektrum der Erweiterungen reicht von abgerundeten Einheiten als Kleinformen bis hin zur kürzesten, verdeutlichenden Notizen bzw. Glossen.
Die Einschübe sind überwiegend Redeelemente, kaum Handlungserzählung. Von daher läßt sich schon vermuten, daß die Nachträge in vorhandene Reden eingetragen worden sind. Wenngleich die thematischen Akzente sehr wohl Eigencharakter aufweisen und zielstrebig gesetzt worden sind, sind die jeweiligen Abschnitte doch geschickt und behutsam integriert. Der Respekt vor dem vorhandenen Stoff ist der Bearbeitung anzuspüren. Sie hat die Erzählung nicht zerstört. Trotz der teilweise umfangreichen Einschübe ist die Grobstruktur der Gesamterzählung nicht verändert. Wohl sind Einzelabschnitte mitunter stark erweitert.
Die vorliegende Bearbeitung hat - als ein Charakteristikum - den historischen Rahmen gegenüber der Fiktion der vorgegebenen Bearbeitungsstufen beträchtlich ausgeweitet. Dabei lassen sich zwei Tendenzen festmachen: Einmal wird die Lebenszeit der beiden Generationen (Tobit/Tobias) verlängert, und zwar in einem noch fixierbaren und überschaubaren,wenn auch unwahrschein-

1o3 Zur Gestaltung des Ausgangs einer Erzählung s. LÄMMERT, Bauformen 153-163.

lichen Zeitraum (vgl. 1,4; 14,15). Dann aber wird dieser überschaubare Zeitraum sowohl in die Anfangszeit Israels als der ständig und normativ wirkenden Basis (s. 4,12b und den Hinweis aus 8,6) als auch in die Endzeit Israels und der Völker hinein (s. 14,4-8) ausgeweitet. Damit soll offenbar die gesamte Weltgeschichte in den Blick geraten.

Parallel dazu wird der bisherige geographische Rahmen gesprengt. Gab es zunächst den unbestrittenen Schwerpunkt Ninive mit seinen Beziehungen in alle Himmelsrichtungen (s. die Verbindung je von Ninive nach Tisbe 1,2.3; Rages 1,14 u.ö.; Medien 1,14 u.ö.; Ekbatana 3,17 u.ö.; Judäa 1,18; Ararat 1,21; Elymais 2,1o), so kommt jetzt nicht nur über das Exil die Verbindung Ninive-Jerusalem hinzu (s. 1,2.4-8), sondern Jerusalem verdrängt Ninive als Zentrum und nimmt selber die Schlüsselstellung ein, indem es Zentrum aller Jerusalemer (13,15), aller Israeliten (14,5b) und aller Völker (13,13; 14,6) und also Zentrum des Universums wird. Damit läuft das Geschehen des Buches, das nicht auf ein stimmiges Gesamtbild bedacht ist, von vornherein auf einer Art "Weltbühne" ab. Die Welt wird letztlich als Einheit und Ganzheit gesehen.

Diese verschiedenartigen Beobachtungen haben ihre Auswirkung auf die Bestimmung der literarischen Form bzw. der Gattung. Zunächst besagen sie, daß sowohl die Struktur des Buches gewahrt bleibt als auch die Vielfalt der literarischen Formen ausgenutzt und somit bestätigt wird. Darüberhinaus ist zu beachten, daß die zeitliche und räumliche Dimension der Fiktion des Buches vom Standpunkt der 3. Erweiterungsschicht aus erheblich ausgeweitet wird, und zwar zu einer Art Weltgeschichte und Weltbühne. Damit wird die Einzelhistorie in einen Weltzusammenhang gestellt und mit ihm verwoben. Wenngleich das Buch nach wie vor unverkennbar eine weisheitliche Lehrerzählung sein will, geht es doch nicht auf in einer eschatologischen Paränese. Vielmehr wird die freilich paradigmatische Einzelerzählung auf die Gesamtgeschichte hin transparent gemacht, deren Endzeitvision einen konstruktiven Beitrag erwartet, den gerade das Paradigma vermitteln will. Die universale Tendenz als neugewonnenes Element zieht die bereits vorgegebene Anlage des Tobitbuches stärker aus und bestätigt die Romanform.

3. *Theologische Linien*

In der folgenden Darstellung soll versucht werden, den eigenen theologischen Akzent der dritten Erweiterungsschicht zunächst rein immanent zu erfassen. Dabei wird an markanten Stellen der Anteil an Neuem im bisherigen Geflecht theologischer Aussagen verdeutlicht.

Als Ansatzpunkt, das gedankliche System in seiner Eigenstruktur zu erfassen, legt sich nahe, die auffällig wiederkehrende Berufung auf bzw. Erinnerung an das Gesetz und die Propheten zu betrachten. Daß solche Rückbezüge explizit auftauchen, ist gegenüber den bisherigen Erweiterungsschichten in dieser Ausdrücklichkeit neu. In unterschiedlicher Qualität wird in 1,6.8.11f; 4,12b; 6,13 auf das Gesetz angespielt, und zwar auf das Gesetz im Sinne einer Weisung und im Sinne des gesamten Pentateuch, wie es dem jüdischen Brauch mehr und mehr entspricht. Bis auf eines beziehen sich alle Elemente auf die Gegenwart oder Vergangenheit. Sie motivieren je eine bestimmte Glaubenspraxis. Die Auswahl ist selektiv und genau auf die vorgegebene Erzählung zugeschnitten. Wo neue Aspekte auftreten (z.B. Kult und Speisegesetze), bleiben sie nur punktuell von Belang und treten nicht wieder in Erscheinung. Neben einem allgemeinen Rückbezug auf "die Propheten" (14,5) werden Amos (2,6) und Jona (14,4.8) namentlich aufgeführt. Sie werden jeweils mit eindeutig zukunftsbezogenen Aussagen eingebracht. Allerdings künden Amos und Jona Gottes Gerichtshandeln an, während "die Propheten" als Verkünder von Heilsworten vorgestellt werden, die Gottes Wirken in Bezug auf den Tempel und Jerusalem verheißen haben. Auch hier läßt sich eine deutliche Selektion beobachten.

Folgt man diesem eher formalen Prinzip, das a priori die ganze Schrift, nämlich das Gesetz und die Propheten anzielt, müßte sich zeigen, ob bestimmte Traditionen bevorzugt und welche Schwerpunkte de facto gesetzt werden. Eine Zusammenschau zeigt zunächst, daß sehr häufig Anklänge an dtn.-dtr. Material vorliegen. Jedoch ist festzuhalten, daß es sich hier sicher teilweise um gängige Sprachmuster und überkommene Phraseologie handelt. Auch finden sich typisch dtn.-dtr. Sprachklischees in neuen und für das DtrG untypischen Zusammenhängen (s. z.B. 14,6). Trotzdem ist die durchgehende Linie beachtenswert, zumal Anspielungen an das chronistische Geschichtswerk und dessen Themen ausbleiben. Es scheint zumindest so, daß die dtn.-dtr. Predigt eine nachhaltige Wirkung ausübte und für den Verfasser der dritten Bearbeitungsschicht maßgeblich war [104]. Neben diesem doch betont auftretenden Traditionsstrang

ist die prophetische Tradition zu nennen, die vor allem das Motiv der Völkerwallfahrt im Hinblick auf den erhofften Heilszustand Jerusalems einsetzt. Dieses Motiv ist verhältnismäßig breit bei den atl. Propheten verankert [1o5]. In der Tobiterzählung wird mit ihm eine ganz neue Perspektive eröffnet.

Mit diesen Beobachtungen dürfte die Basis gefunden sein, um in einem gedanklichen theologischen System die entsprechenden Eckpunkte mit ihrem Umfeld benennen zu können.

1. Der Rückbezug auf die Schrift leitet konsequent zu Jahwe bzw. zur Stätte seiner Präsenz, zum Tempel hin (vgl. 1,4.6.12; 5,14; 14,5b). Die Namen Jahwes sind gegenüber dem vorliegenden Stoff nicht neu. Es begegnen als Titel "der Höchste" (1,4), "König des Himmels" (13,13), "Kyrios" allein oder in Verbindung mit "der Gott" (13,13; 14,6.7) und auffällig oft die Bezeichnung ὁ θεός (1,12; 11,16; 14,4.5a.b.7). Diese sich auch aus vorgegebenen Bezügen ergebende Transzendentalisierung des Gottesbildes will Jahwe als souveränen Herrn der Welt und der Geschichte, also auch der Zukunft erweisen. Von ihm ist gesagt, daß er im Tempel wohnt, aber zugleich jedem Zugriff entzogen bleibt (1,4), und daß sein Name dort ist (13,13). Sein Handeln ist nur polar zu begreifen. Er straft und erbarmt sich (13,5.1o; 14,4.5). In seinem Handeln spricht sich das Wesen seiner unbegreiflichen Überlegenheit und Nähe zu den Menschen aus. Weil er allein als Gott in Frage kommt, soll das ganze Leben der Menschen auf ihn ausgerichtet sein. Für Israel zeigt sich das in vielen konkreten Formen: in der Wallfahrt (1,6; 5,14b), in Abgaben (1,6-8; 5, 14b), in der Anbetung (5,14b), im Einhalten von Speisegesetzen als Unterscheidungsmerkmal der Jahwegläubigen (1,11f), in der Befolgung der Endogamie (6,13), in der Praxis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (1,3; 13,8), im

---

1o4 Zu dieser Frage hat neuestens A.A. DI LELLA, The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14,3-11, CBQ 41 (1979) 38o-389 einen Beitrag geliefert. In 9 Beobachtungen macht er auf die Beziehungen zwischen Tob und Dtn aufmerksam. Er untersucht jedoch das ganze Testament der ausführlicheren Version S. Ist deswegen sein Ergebnis nur bedingt für den hier zur Frage stehenden Zusammenhang einzubringen, so muß doch auch auf Folgendes hingewiesen werden: 1. Durch die Einbeziehung des gesamten Testamentes verringert sich die Zahl der Übereinstimmungen und damit die Eindeutigkeit. 2. Die aufgeführten Parallelen beziehen sich teilweise nur auf Sprachklischees; ihr neuer Zusammenhang in Tob wird kaum berücksichtigt. Einige Parallelen (z.B. Lobpreis Gottes) sind sicher nicht typisch dtn.! Trotz der fehlenden Differenzen im Detail stützt die Gesamthypothese die obige Vermutung. - Zudem sind dtn.-dtr. Elemente in Tob nicht fremd, s. z.B. das Schema der Rahmenerzählung I. Wohl ist die Thematik neu.

1o5 Vgl. neben der Einzelauslegung bes. ZELLER, Logien (Lit.!).

Lobpreis (13,3.4.8.1o). Etliche dieser Konkretionen sind gegenüber der Grunderzählung und den ersten beiden Erweiterungsschichten neu. Ebenfalls völlig neu ist, daß auch die Heidenvölker auf Jahwe hin orientiert werden. Allerdings ist diese Wende erst der Endzeit vorbehalten. Sie ist zudem in Dienst genommen, um das erhoffte Heil für Jerusalem und Israel auszugestalten. Daß alle Völker sich an Jahwe und Jerusalem ausrichten, wird mit folgenden Elementen beschrieben: Sie werden Geschenke bringen, wenn sie nach Jerusalem kommen (13,13); sie werden umkehren zur Jahwefurcht, d.h. zur Jahwereligion (14,6), ihre Götterbilder begraben und Jahwe lobpreisen (14,6). Schließlich werden sie Jahwe lieben und ihre Freude an seinem Handeln dokumentieren, indem sie Israel Liebe erweisen (14,7).

2. Jahwes bevorzugtes Gegenüber ist das Volk Israel (s. z.B. 1,4.6; 13,3.8; 14,4.5.7). Der Terminologie ist zu entnehmen, daß dieses Verhältnis durch die Kategorie des Bundes bestimmt ist (s. 14,7; vgl. 4,13). In der Endzeit wird Jahwe sein Volk (14,7) bzw. das Zentrum dieses Volkes, Jerusalem, erhöhen (13,18). Daß die Gesamtheit des Volkes betont wird, ist gegenüber der Vorlage in dieser Weise neu. Bislang war mehr der Einzelne angesprochen, freilich auch im Horizont des Volkes Israel. Gerade im Hinblick auf den Bund muß Israel seinen Abfall (s. 1,4.5; 5,14b) in der erneuten Umkehr (s. z.B. 13,8) bewältigen. Israel hat von Jahwe das Land Israel als Lebensraum zugesagt bekommen (1,4; 4,12b; 14,4). Sein Verlust als Folge des Abfalls ist nicht endgültig (14,5). Die treue Befolgung des Gesetzes wie auch die Umkehr sind die Disposition für einen erneuten Landbesitz (s. 4,12b; 14,5). Die in den Spuren der Patriarchen wandern, werden zudem in ihren Kindern gesegnet werden (4,12b). Der erneute Landbesitz wird ein Element des eschatologischen Heilszustandes sein, in dessen Gefolge die Völker in Hinordnung auf Israel (s. 14,7) ebenfalls zum Gegenüber Jahwes werden.

3. Damit das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel lebendig und der Jahweglaube rein bleibt, gibt es Jerusalem. Genau deswegen nimmt Jerusalem aber auch eine besondere Stellung ein. Die Stadt ermöglicht einerseits den wahren Jahweglauben, andererseits ist sie ein Bild, das den jeweiligen Glaubenszustand widerspiegelt. Dieses Element ist gänzlich neu eingetragen. Seine Intention ist noch näher zu prüfen. Möglicherweise war ein Buch, das Jerusalem außer acht ließ, zu aufgeklärt.

Jerusalems Stellung gründet sich darauf, daß es von Jahwe erwählt (1,4b) und sein Zentrum der Tempel (1,4b) ist. Im Tempel aber wohnt Jahwe, dort ist sein Name beheimatet (13,13). So ist die Stadt der einzig legitime Kultort. Die ewig gültige Zusage an Jerusalem (1,4; vgl. 14,5b) gilt nur in Verbindung mit dem intakten Verhältnis Jahwe-Israel. Bekenntnisformen zu Jerusalem als dem Kultzentrum sind die Wallfahrt, Abgaben sowie die Anbetung Jahwes in ihr (1,6-8; 5,14b). Auffällig ist, daß als einzige Repräsentanten der Stadt nur Priester und Leviten (1,7) erwähnt werden! Der Abfall als die Pervertierung der Jerusalem-Konzeption zieht langfristig die Zerstörung der Stadt nach sich. Eine unbefriedigende Zwischenphase deutet eher an, daß der Umkehrruf noch gültig ist. Erst in dem erhofften endgültigen Heilszustand wird Jerusalem in seiner Pracht aufleuchten. An der Stadt wird man das Verhältnis Jahwe - Israel ablesen können, das auf Jahwes Initiative hin endgültig geklärt wird. So wird Jerusalem mit dem Tempel als Zentrum selbst Zentrum Israels und Mittelpunkt aller Völker (s. 13,1o-18; 14,4-7). Die Stellung der Stadt ist letztlich in der Schrift begründet.

In der Weise, wie durch die bestimmte Technik die Aussagen zum Jerusalem-Motiv in die Komposition des Buches eingestreut sind, lassen sich Rückschlüsse auf den Standort des Verfassers ziehen. Die Vergangenheit zeigt die Wende von der Treue Israels zum Abfall. Die Zukunft malt ein prächtiges Bild. Die Gegenwart steht jedoch im Bann des Abfalls und ist vorwiegend durch Exil, Tod, Leid (s. 3,4) und einen kläglichen Tempel (14,5a) bestimmt.

4. Leben und Tod Israels entscheiden sich am Gehorsam gegenüber der Schrift. Die Bearbeitung zeigt verschiedene Formen des Ungehorsams auf: den Abfall von Jerusalem (1,4.5; 5,14b), die Übertretung von Speisegesetzen (1,1o), Ungerechtigkeiten (13,5.8), bestimmte Werke (13,1ob), Jerusalem hassen (13, 14a). Sie ziehen jeweils das Gericht Gottes nach sich, das mit dem Verb μαστιγοῦν explizit umschrieben wird (13,5.1ob). Dieses Gerichtshandeln stellt sich vielfältig dar, und zwar als Zerstreuung des Volkes (s. 1,3.4; 13,3.5.8a; 14,4b), als Zerstörung des Tempels (13,1o.11.16; 14,4b) sowie als Verwüstung Jerusalems (14,4b). Jerusalem mit dem Tempel ist im Gehorsam und Ungehorsam Israels wie im Gericht und Erbarmen Gottes präsent und erweist sich als eine Art Kristallisationspunkt der wahren Frömmigkeit. So entscheidet sich im Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber dem aus der Schrift göttlich legitimierten Anspruch Jerusalems das Heil Israels. Ein ungewohn-

ter Zug gegenüber der bisher vorliegenden Tobiterzählung ist die hier feststellbare Tendenz, vom Einzelnen zum Kollektiv, von der Lebensgeschichte des Einzelnen zur alles umfassenden Zukunft auszuweiten.

5. Wenn Israel im Exil an den Folgen des Ungehorsams langer Generationen zu tragen hat, dann kann es sich nur durch seine Umkehr für Jahwes Erbarmen disponieren. Solche konkreten Formen der Umkehr bzw. des erneuerten Gehorsams sind einzig und allein für Israel die Praxis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (s. 1,3; 13,8; 14,11a) und der Lobpreis Jahwes (13,3.4.8.9). Diese beiden Punkte, die in ihrer Konzentration erhellend auf das Grundanliegen des Buches verweisen, bilden genau die Nahtstelle zur Intention des bisherigen Stoffes. Hier wird aber auch deutlich, wie durch die apokalyptisierende Eschatologie die ursprüngliche Aussage nochmals eine neue Dimension erhält. Viele Weisen des Gehorsams (s. 1,6-8) sind im Exil ausgeschlossen. Aber es bleibt dabei: Israel muß den neuen Anfang machen (s. 13,8). Dann ist das Erbarmen Gottes möglich. Dahin drängt der Impuls dieser Schicht. Die Ansage von Heil ist mit der Umkehr und dem Gehorsam Israels verwoben.

Das Erbarmen Jahwes bleibt immer freies Geschenk. Es bezieht sich sowohl auf den gegenwärtigen Zustand als Ermöglichung von Leben, wenn auch in verminderter Identität (s. 14,5a), als auch auf die unwiderrufliche, noch ausstehende Endzeit (13,8b.1ob; 14,5b). Die Formen des Erbarmens korrespondieren denen des Gerichtes. So erweist sich das göttliche Erbarmen in der Rückführung Israels ins Land (s. 13,5.15), im Aufbau des Tempels (13,17-18; 14,5b), in der Erhöhung des Volkes vor allen Völkern (14,7a) sowie darin, daß Jerusalem der Mittelpunkt der Welt wird (13,13.18; 14,5.6.7). In der Rede vom Erbarmen Jahwes ist die Aussage impliziert, daß er die Geschichte der Welt im Ganzen gestaltet und ihr Ziel bestimmt, letztlich zur Ehre Jerusalems, in dem sich die Begegnung zwischen Israel und Jahwe als endgültiger Heilszustand ereignen und darstellen soll.

Diese systematische Zusammenschau will das Anliegen der 3. Erweiterungsschicht verdeutlichen. Völlig neu und auffällig ist der Horizont der apokalyptisierenden Eschatologie, der sich jeweils auf Jerusalem konzentriert. Beim Vergleich der zukunftsgerichteten Passagen in Kap. 13 und 14,4-8 fällt einmal die teilweise thematische Überschneidung auf. Dann aber zeigt sich eine Radikalisierung in 14,4-8, die den Zeitplan zu einer endgültigen Befreiung Israels weitertreibt. Er soll die Verheißung von Kap. 13 aus einer beliebigen Erwartung herausholen und zu einer kompromißlosen Erwartung bal-

digen göttlichen Handelns umbrechen. Der Sprecher Tobit wird in der Situation der vorgegebenen Abschiedsrede zu einem Menschen, der die prophetische Tradition kompetent deuten und präzise anwenden kann. Die kontextbezogene Funktion des Zeitschemas liegt in der Motivation zu einer sorgfältigen Toraerfüllung im Blick auf die nahe Endzeit. So hält diese Gestalt der apokalyptisierenden Eschatologie im Hinblick auf das Erbarmen Gottes und angesichts einer offenbar heillosen Gegenwart dennoch das Heil für erreichbar. Sie ist nicht individualistisch ausgeprägt, obwohl sie sich an den einzelnen wendet, sondern auf eine vielfältig auszudifferenzierende Gemeinschaft ausgerichtet, die sich in Jerusalem grandios vollenden wird.

Dieses Aussagengeflecht, das je und je das Leitwortsystem des Tobitbuches verstärkt und anreichert, muß noch in knapper Form an die bereits facettenreiche Gestalt des Tobit angebunden werden. Ist er schon als Weiser in der Grunderzählung, als inspirierter Offenbarungsträger in der ersten und als Weisheitslehrer par excellence in der zweiten Erweiterungsschicht gezeichnet, so wird er jetzt der schriftkundige Weise und der bevollmächtigte Deuter der prophetischen Tradition, der zur Entscheidung drängen kann, weil es angesichts der bevorstehenden Endzeit keinen neutralen Raum mehr für den Menschen gibt. Die neuen 'prophetischen Züge' des Tobit prägen gerade das Buch zu seinem Ende hin [106].

4. *Zu Herkunft und Ziel der Bearbeitung*

Wenn das Hauptmerkmal der 3. Erweiterungsschicht die apokalyptisierende Eschatologie mit den jeweiligen Auswirkungen auf das Thema und die Hauptperson des Buches ist, dann läßt sich von hierher am ehesten ein Durchblick auf den Entstehungshintergrund finden. Er ist durch verschiedene Elemente gekennzeichnet.

1. Die Gegenwart des Vf. ist durch eine kritische Situation bestimmt, für die eine Wende herbeigesehnt wird, deren Ergebnis sich jedoch erst in der Endzeit realisiert. An der Gesamtkonzeption des Buches, der Anordnung der

106 Wie nachhaltig dieser Eindruck gewirkt hat, zeigt z.B. Ambrosius. Er beginnt seine Abhandlung über das Buch Tobit, die sich gegen die Unsitten seiner Zeit wendet, so: "Lecto prophetico libro qui inscribitur Tobis ...". Damit findet er die Legitimation zu seiner Auseinandersetzung. Vgl. dazu: L.M. ZUCKER, S. Ambrosii De TOBIA, A Commentary, with an introduction and translation. Washington 1933 (Reprint: Michigan/London 1980). Bei sonst fragwürdiger Auslegung nennt auch SCHOLZ, Tobias 5, die Darstellung des Tobitbuches "apokalyptisch".

Jerusalemthematik sowie an dem Element der andauernden Enttäuschung aus der dritten Etappe des Zeitschemas (14,5a) als dem Standort des Vf. läßt sich diese Aussage festmachen.

2. Damit ist zugleich auch eine intensive Zukunftsorientierung angesprochen, die sich als Hoffnung auf ein im Zuge der sich gegenwärtig zunehmend verdunkelnden Welterfahrung klärendes und endgültig rettendes Eingreifen Gottes ausspricht [1o7]. Sie ist die Triebfeder in der Not, verstärkt durch die unallegorische Darstellungsweise.

3. Die nachhaltig wiederholte Weisung zu solidarischem Handeln und zum Lobpreis Gottes auch in der Not läßt sich nur im Sinne der Aufforderung zur Bewährung als wahrer Israelit verstehen und dient so als Rechtfertigung des jetzigen Israel, das immerhin der Anknüpfungspunkt für die Errichtung der universalen Herrschaft Gottes sein wird. Gerade weil der "Abfall" im Text stark betont wird, ist im Hintergrund wohl eine Zersetzung Israels durch äußere Einflüsse anzunehmen.

4. Dieser Zug jedoch kann wiederum nur als Abwehrmechanismus und als Ermutigung zu einer Opposition aufgefaßt werden, deren Zielrichtung und Leitlinien dem theologischen Programm zu entnehmen sind: Wenn J a h w e als der absolute Weltenherrscher aufgewiesen wird, richtet sich das gegen den Großmachtanspruch eines weltlichen Herrschers. Wenn das V o l k in seiner Einheit und Würde betont wird, ist seine Eigenständigkeit und Integrität durch politische Eingriffe wie auch durch Abfall in den eigenen Reihen tödlich bedroht. Wenn der T e m p e l in den Blickpunkt rückt, muß man mit Verdrängung und Entwürdigung der religiösen Tradition und Praxis rechnen. Wird die T o r a t r e u e mit der Umkehrforderung verbunden, lassen sich im Hintergrund vehemente Umerziehungsmaßnahmen vermuten.

Diese vielfach sich darstellende Assimilationsunwilligkeit liefe auf die "aktive Relativierung" einer übermächtigen Macht hinaus. Damit aber wäre genau ein Ansatz für die apokalyptisierende Eschatologie gegeben.

Wenn sie aufgrund der massiv forcierten Hellenisierungsbestrebungen zur Zeit des Antiochus III. (223-187 v.Chr.) als feststellbare Reaktion verschiedener betroffener Völker entstanden ist [1o8], dann läßt sich die 3. Er-

---

1o7 Vgl. dazu MÜLLER, Jüdische Apokalyptik 212.

1o8 S. dazu: MÜLLER, Ansätze 33-42; DERS., Jüdische Apokalyptik 21o-212.

weiterungsschicht des Tobitbuches mit ihrer apokalyptisierenden Tendenz hypothetisch so situieren: Nach der Regierungszeit Antiochus III. hat sich die Abneigung vor allem gegen die seleukidische Innenpolitik gefestigt. Unter Seleukos IV (187-175), einem relativ schwachen Herrscher [1o9], wurde die Hellenisierungspolitik zwar fortgeführt, jedoch nicht in letzter Konsequenz wie unter Antiochus III und dann später unter Antiochus IV (175-164), da Seleukos IV sehr stark mit Problemen in seiner Umgebung beschäftigt war. In Judäa als dem umstrittenen Vorfeld der Großmächte konnten die Zeichen der Schwäche sicher am ehesten wahrgenommen werden, wenngleich die Aussichten eigener Unternehmungen nicht vielversprechend waren. In dieser Situation der Not und der aufkeimenden Chance einer Veränderung in der Form des Zusammenbruchs der Großmacht mag um das Jahr 185 v.Chr. in Jerusalem oder Judäa die 3. Erweiterungsschicht des Tobitbuches in griechischer Sprache entstanden sein. Sie ist als Propaganda zu verstehen, die im Dienste jerusalemischer Priesterkreise dem Tobitbuch Züge einer Propagandaschrift für die weltweite Diaspora gibt [11o]. Möglicherweise gehört diese Bearbeitung in die Anfänge der Asidäerbewegung als einer mahnenden Stimme noch vor dem großen Religionskonflikt. Darauf könnte die Nähe zur biblischen Tradition, die möglichste Vermeidung von Fremdstoffen sowie die Ermutigung zu authentisch gelebtem Judentum als der Form des Widerstandes gegen jede sich anmaßende menschliche Herrschaft hinweisen [111].

1o9 S. dazu bes. HENGEL, Judentum 17f.495; DERS., Juden 69f.

11o Gerade etwa in Ägypten konnte in dieser Phase die Ausrichtung auf Jerusalem hinsichtlich des Kultes mit positiver Resonanz rechnen. Vgl. dazu HENGEL, Proseuche 166.

111 Diese Intention konnte sich bereits auf die 2. Bearbeitungsschicht aufstützen und fand dort Rückendeckung.

SCHLUSSWORT

Die verschiedenen Untersuchungsgänge haben auf vielfältige Weise die Gestalt und Intention der Tobiterzählung offengelegt. Durch die literarkritische Analyse ist eine Grunderzählung herausgearbeitet, die mehrfach erweitert worden ist. Somit bietet sich für das Tobitbuch ein komplettes Redaktionsmodell an. Es kann jetzt nicht darum gehen, die Einzelergebnisse mit ihren Nuancen und Differenzierungen zu wiederholen. Vielmehr sollen im Folgenden die Leitlinien der einzelnen Stufen gebündelt dargestellt werden.

1. *Leitlinien der Grunderzählung*

1.1 *Das Buch selbst im Horizont alttestamentlicher Tradition*

In der Buchüberschrift (1,1-2) gibt sich das Tobitbuch als Nachfolger verschiedenster Darstellungen von Regierungszeiten der Könige Israels. Beansprucht es durch diese Anspielung bereits maßgebliche Geltung, so reiht es zugleich die Hauptperson Tobit als positives Vorbild in die Zahl grundlegender Gestalten Israels ein. Dieser unverhohlene Verweis auf die Tradition wird in der Gesamterzählung vielfach bestätigt. Die Tobiterzählung lebt vom alttestamentlichen Hintergrund, und zwar sowohl in Einzelmotiven als auch in der Gesamtkonzeption (s. z.B. Gen 24). Ihr Verstehenshorizont ist demnach nicht primär das außerbiblische, in der Erzählung ebenfalls verarbeitete Traditionsgut (s. das Märchen von der Braut des Unholdes) und in keiner Weise eine spezifische jüdische Gruppierung wie die der Essener (s. Koehlhoeffer). So erwartet den informierten Leser eine erste gebündelte Aussage: Der wahre Israelit orientiert sich maßgeblich an der Tradition seines Volkes. Allerdings erfährt diese Tradition einen besonderen Zuschnitt, der in der Situation begründet liegt. Auf dem Hintergrund dieses hervorstechenden Merkmals ist bereits die Zielgruppe der Erzählung grob umrissen: Menschen von national-israelitischer Herkunft.
Die Grunderzählung wahrt ihre Einheitlichkeit durch einen festen Sinnzusammenhang wie auch dadurch, daß sie auf eine ausgewogene, ja geradezu systematische Anlage bedacht ist, die bis in die kleinen Einheiten und in Details reicht. Dabei bedient sie sich der klassischen Mittel semitischer Rhetorik wie z.B. der Stilfigur des Chiasmus und des Prinzips der konzentrischen Anordnung des Stoffes. Dieser Bekundung der Treue zum eigenen Erbe steht die konkrete Verwendung dieser Hilfen gegenüber: Sie werden in die 'neue' Form

der romanhaften Erzählung eingebracht, die der in dem Testament (Kap. 14) sich zuspitzenden Lehrschrift eine gesteigerte Wirkung verleiht. Damit ist das Buch Tobit grundsätzlich der Weisheitsliteratur zugeordnet, nimmt aber in diesem Kontext eine neue Stellung ein. Ersichtlich wird es daran, daß es traditionell unter die historischen Bücher eingereiht wird. Die zentrale Weisung, d.h. die Vermittlung von Lebenswissen, auf die das Tobitbuch von der Oberschrift an ausgerichtet ist, wird durch eine lange Geschichte verdeutlicht und beispielhaft dargeboten. Die narrativen Passagen versuchen, die Plastizität der zu bewältigenden Lebensumstände in der Gestalt des Tobit und seiner Familie einzufangen. Die formale und inhaltliche Durchdringung von stilistischem und theologischem Erbe mit der neuen Herausforderung durch zeitgenössische, andersartige literarische und stoffliche Möglichkeiten, von resümierender Weisung mit narrativer Reflexion verweist auf den Radius der Erzählung. Im Blickfang steht der Einzelne. Aber es geht nur scheinbar ausschließlich um ihn. Die Erzählung versteht sich vielmehr als der Versuch, vom Ausschnitt her das Ganze transparent werden zu lassen, von der Lebenssumme des Einen als dem partikularen Element den Durchblick zur Existenz des ganzen Volkes als dem universellen Horizont zu ermöglichen und darin die konstitutive Bedeutung des Einzellebens bzw. sogar des Einzelereignisses in diesem Leben für die Gesamtgeschichte des Volkes Israel herauszustellen. Diese Perspektive ist erst in der Zusammenschau der Erzählung gegeben. Von dieser Fiktion her konturiert sich jedoch der innovatorische Charakter der zentralen Weisung zur aktiven Gestaltung eines gelungenen Lebens als wahrer Israelit.

1.2 *Der Verfasser der Tobiterzählung in der Spannung zwischen der Rückbindung an die jüdische Tradition und der Offenheit für die Herausforderungen der Exilssituation*

Das Buch selbst spricht indirekt von seinem Verfasser. Er ist weder Historiograph noch Prophet, er ist ein Weisheitslehrer, der die Kunst des Schreibens beherrscht. Darauf verweist vor allem die Anlage und Form der Erzählung. Wie etwa die Binnenerzählung (4,1-12,22*) für die zentrale Weisung (14,9) dienstbar gemacht wird, wie der Hauptakteur der Binnenerzählung, Tobias, der Tiefen und Höhen des Weges erlebt, zum Adressaten der Weisung, die sich gerade in seinem Weg bestätigt, wird, - das verrät didaktisches Gespür und die Fähigkeit, Erfahrungen zu erschließen und für das hörende Ge-

genüber einsichtig zu machen. Mit der Tobiterzählung hat der Verfasser aber kein Lehrbuch im üblichen Sinn in der Art etwa von Spr, Koh oder später Sir geschaffen, wenngleich er in der Kontinuität dieser Weisheitslehrer steht, insofern er Weisungen formuliert. Andererseits ist er zwar der erzählenden Literatur (vgl. Gen 24, Ri) stark verhaftet, entfernt sich aber von ihr, insofern er sein Buch stark einer pädagogischen Abzweckung unterwirft. Vor allem in der Form steht er deutlich in Diskontinuität zu den bisherigen biblischen Traditionen. Er verbindet bewährtes Altes mit attraktivem Neuen.

Damit seine Weisung jedoch effizient sein kann, muß der Verfasser selbst in dem Erfahrungshorizont stehen, auf den hin er sprechen möchte. Er lebt unverkennbar in der Situation der Diaspora, die einen starken Umbruch des gesamten Lebens mit sich bringt, selbst wenn sie freiwillig gewählt würde, was jedoch nach der Darstellung des Buches nicht naheliegt. Die vertrauten Institutionen des Mutterlandes fehlen und sind für die neue Situation nicht herstellbar. Somit lastet auf den Exilierten selbst die Suche nach einer verantwortbaren Lebensform. Exil, Diaspora heißt für den Verfasser Phase der Infragestellung, der Orientierung und des existentiellen Unterwegsseins. Zwei Kennzeichen bestimmen diesen Kontext des Verfassers näher.

Einmal bietet sich geradezu die Rückbindung an die Tradition des Volkes Israel an. Allerdings nicht im Sinne einer schroffen und kompromißlosen Rückbindung, sondern mit dem Bestreben, die Tradition auf ansprechende und praktikable Denk- und Verhaltensmodelle abzusuchen und entsprechend dann zu selektieren. Damit ist angezeigt, daß in dieser Lage auch die Tradition zum Problem wird. Sie kann gar nicht voll rezipiert werden, da z.B. der kultische Bereich der alten Ordnung ausgeklammert werden muß. Zudem reicht offenbar die Kraft zu einer umfassenden geistigen Auseinandersetzung und durchdringenden Theoretisierung des Lebens noch nicht aus. Zuviel ist noch neu und ungestaltet und erfordert hohe Anstrengung. Eine eindeutige und praktikable Weisung mit positiver Zielrichtung ist das Gebot der Stunde, - eine Weisung, die die Hindernisse und Gefahren nicht verschweigt. Ein völliger Neuentwurf jüdischer Existenz widerspräche außerdem der Tradition. So bleibt in der konkreten Situation nur die notwendige Selektion bei größtmöglicher Treue zur Tradition.
Die gegenwärtige Lage aber ist - das ist das zweite Kennzeichen - durch ein Arrangement mit der Gegenwart geprägt, in der offenbar viele Juden eine andere Entscheidung fällen und die Vergangenheit hinter sich lassen. Wirtschaftliche Sicherung und soziale Integration mögen die treibenden Beweg-

gründe für diese Umorientierung gewesen sein. Dem Verfasser als einem Mann, der die Realität wahrnimmt, mußte es darum gehen, Möglichkeiten zur Vereinbarkeit von Treue zum jüdischen Glauben und von einer Gestaltung des Lebens nach den Gesetzen der 'modernen' Umwelt aufzuzeigen und darin über das Wohlergehen (14,9) als dem vitalen Interesse des Einzelnen hinzuweisen auf die Stärkung Israels, das als Partner des souveränen und transzendenten, aber auch gütigen Gottes Jahwe weiterexistiert.

Der Verfasser spannt sich zwischen diese beiden Pole ein und wird in doppelter Weise Sprachrohr: für seine Volksgenossen mit deren Beanspruchungen, Gefährdungen und Wünschen aus der Situation der Diaspora und für die Tradition des Volkes Israel mit deren Modellen zur Existenzbewältigung in die Situation der Diaspora hinein. Dabei bedient er sich der am Ort gesprochenen griechischen Sprache, wenngleich er den Hintergrund des hebräischen Denkens nicht verleugnen kann und will. Er schreibt zwar griechisch, aber die Tradition Israels schlägt unverkennbar durch. Ermöglicht wird sein Versuch in einer Zeit ohne einschneidenden politischen Druck um die Mitte des 3. Jh. v.Chr. in Alexandrien, dem Zentrum des ptolemäischen Ägypten.

1.3 *Die Adressaten - zur Entscheidung herausgefordert*

Die Situation der Adressaten stellt sich noch verschärft und in anderer Perspektive dar. Die Diaspora hat über weite Strecken hin ein Auseinanderbrechen der im Heimatland gewachsenen Verwandtschaftsstrukturen und entsprechend eine unerwartete Vereinzelung im fremden Land mit sich gebracht. Gerade in der Weltstadt Alexandrien wird dieses Faktum zu einer aufregenden Gefahr, in der Internationalität die noch bestehenden Bindungen zu verlieren und zusätzlich das eigene Profil aufzugeben. Die weithin fremd ausgerichtete Umwelt wirkt wie ein Sog, andere Modelle zur Gestaltung der Lebenspraxis zu probieren und zu übernehmen, zumal die Bindung an die eigene Volkstradition einen hindernisreichen und beschwerlichen Weg signalisiert. In der Verarbeitung des Märchens von der Braut des Unholdes wird diese Komponente eingefangen, wie es sich in der neuen Situation nahelegt, angesichts der Einforderungen der Treue zum bewährten Weg der Tradition einen anderen Weg zu gehen, der letztlich Assimilation heißt.

In dieser Problematik dürfte vor allem die Oberschicht der jüdischen Immigranten in Alexandria anzutreffen sein, die auch am ehesten mit lesbaren Produkten erreicht werden kann. Ihr wird nicht geholfen mit einer Perspek-

tive, die von vornherein die Gesamtsituation des Volkes Israel beschwört, wohl aber mit einer Hilfestellung für die einzelne gläubig-jüdische Existenz, die den Einzelnen bei seinem Interesse und seinen Möglichkeiten erreicht und darin deutlich machen kann, daß der gewiesene Weg schon dem Aufbau und Erhalt Israels dient. Diese Hilfestellung wird am ehesten in einer Handlungsanweisung bestehen müssen, die mehr pragmatisch auf die Bewältigung der Defizienzerfahrung ausgerichtet ist und eine Alternative zum Angebot der neuen Welt bietet, indem sie bergende und beschützende Größen offeriert. Können diese Hilfen aus der Tradition Israels erwachsen, wird diese sogar auf neue Weise attraktiv. Da liegt ihre Chance, Fundament und Orientierung jüdischer Menschen unter neuen, erschwerten Bedingungen zu bleiben. Insofern die Tradition Israels sogar den Idealen der griechischen Oberschicht Konkurrenz bieten kann, vermag sie das jüdische Selbstbewußtsein zu stärken, weil es nicht mehr in dem Maße auf Anleihen bei einem fremden Volk und einer fremden Kultur angewiesen ist. Eine Erschließung der Tradition in diesem Sinne könnte die Juden in der Diaspora sogar anleiten, in selbstverständlicher Offenheit ihre positiven Elemente zu übernehmen und im eigenen Bewußtsein das Ferment zu wahren, letztlich in dem fremden Land fremd zu bleiben aufgrund der überlegenen eigenen Tradition, deren Kern die Ausrichtung auf Jahwe ist. Genau diese Möglichkeit ergreift das Buch Tobit in seiner Grundschicht.

1.4 *Die Aussageabsicht*

In den skizzierten Hintergrund hinein faltet sich die Aussage der Tobiterzählung aus. Bei der Untersuchung des Textes hat sich eine überraschende Konvergenz der Einzelergebnisse gezeigt, so daß ein einheitliches Bild zutage treten kann.
Das gestalterische Können des Verfassers bringt die Form des Buches zum Sprechen. Kann die konstruktive Weisung zum solidarischen Handeln als das Hauptanliegen der Erzählung gelten, was in ihrer Plazierung in den Rahmenteil, der durch die Stilfigur des Chiasmus (1,3/14,2) die gesamte Stoffmenge verklammert und so bereits im ersten Teil das Thema vorankündigt, sichtbar wird, so zeigt sich die Befolgung der Endogamie mit dem Höhepunkt der Hochzeitsnacht als dem Zeichen für die Oberwindung des Dämons (8,1-9), womit die Treue zum Endogamiegebot belohnt wird, als eine vorrangige Konkretion dieses solidarischen Handelns, das die Vereinzelung der Familien aufheben kann. Dabei läßt sich ein Wechselverhältnis der Stärkung von Familie und

Vaterhaus konstatieren. Der Geltungsbereich des weitgestreuten solidarischen Handelns ist vielfach abgestuft. Es kennt unterschiedliche Konkretionen und erhält je unterschiedliches Gewicht. So taucht auch die Mahnung zur Bestattung als vornehmliche Realisierung der weitgefaßten Weisung auf.

Diese an verschiedene Erzählelemente rückgebundene Weisung ist wiederum eingefügt in ein Netz von Leitwörtern, das alle Bausteine der Erzählung geheimnisvoll verknüpft und zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügt. Eine Besonderheit des Leitwortsystems liegt darin, daß - zwar je mit anderen Akzenten versehen - auf den Menschen und auf Jahwe dieselben Wortstämme angewendet werden. Dadurch erhöht sich die Komplexität der Erzählung, es konturiert sich jedoch auch in erheblicher Tiefenschärfe die Möglichkeit des Menschen und die Forderung an ihn, im solidarischen Handeln jahwegemäß zu leben. Gerade die Verbindung von 1,3/3,2 bringt der entscheidenden Weisung auf die Weise der Entsprechung ihre Legitimation. Damit ist d a s Kennzeichen des 'wahren Israeliten' in der Diaspora immer neu herausgestellt. Es entspricht der selbstverständlichen Theozentrik dieses Buches.

Die unbedingte Ausrichtung des Menschen auf Gott ist je durch das lobende Danksagen vermittelt und vitalisiert. Es verbindet sich so mit dem solidarischen Handeln, das schon von sich aus auf die Theozentrik hin entworfen ist, obgleich es die anthropologischen Bedingungen zur Basis macht. Beide Weisungen als akzentuierte Konzentrate sind eng aufeinander verwiesen und bestimmen den Lebensweg. Sie beantworten die Frage, wie authentisches jüdisches Leben in der Diaspora aussehen kann.
Ziel des derart gewiesenen Weges ist das Wohlergehen des Einzelnen. Er soll das Leben in der Diaspora nicht nur aushalten können, sondern positiv gestalten. Insofern er in Familie und Vaterhaus eingebunden ist, leuchtet der Horizont Israel auf. Jedoch hat sich Israel gegenüber der staatlichen und frühexilischen Zeit noch einmal weitreichend verändert. Es existiert als weltweites Diaspora-Israel in der soziologischen Form der Familien, will sich darin jedoch weiter erhalten. So liegt es an den vereinzelten Familien und den Einzelnen, aus der (selektierten) Tradition heraus auf die Gegenwart zu schauen und in der Rückbindung sich der bewährten Stützen zu bedienen. So können sie aus der für die gläubige, jüdische Existenz tödlichen Isolation und der damit verbundenen Abschnürung von der Tradition befreit werden und die jetzige Konfrontation bestehen.

Wer sich auf diesen im Tobitbuch gewiesenen Weg einläßt, der wird Gottes begleitende und rettende Hilfe in seiner Diasporasituation und für sie erfahren. Die Namen der Erzählung sind Verheißung und Zusage, Tobit: Gott ist gut und Rafael: Gott heilt, Gott erweist sich als Arzt.

Mit diesen Namen ist nach dem soteriologischen Modell gefragt, das der Erzählung ihren Stellenwert im Lebensentwurf des Diaspora-Israel verleiht. Im Gang der Erzählung ist vor der Rede von Gottes Arztsein und seiner heilenden Sorge um die menschliche Gesundheit vor allem die Krankheit und Not des Menschen auffällig betont. Dabei zeigt sich, daß die Krankheit - grob schematisiert - zwei Dimensionen aufweist.

Die Erblindung des Tobit und die Besessenheit der Sara, jeweils mit tiefer Depression verbunden, wollen zunächst als gefährliche Krankheiten ernstgenommen werden. Sie sind ein leibhaftiger Einbruch in das Lebensgefüge dieser Menschen. Dazu sind zwei Beobachtungen festzuhalten: 1. Die Krankheit ist jeweils von außen gewirkt. Dem Tobit fällt Spatzenkot in die Augen, Sara ist von einem Dämon besessen und wird von den Mägden verflucht. Diese Sicht der Krankheit bedeutet: Im Gegensatz zu anderen traditionsgeschichtlich erkennbaren Modellen ist die Krankheit im Buch Tobit nicht als Folge der Sünde verstanden. Darauf deutet ebenfalls hin, daß Tobit und Sara als exemplarische Juden vorgestellt werden. 2. Die Ärzte können dem erblindeten Tobit nicht helfen. Fast lapidar wird dieser Umstand festgehalten (vgl. 2,1oa). Auch gegenüber dem Schicksal der Sara herrscht Hilflosigkeit. Das wird daran sichtbar, daß ihre Besessenheit offenbar als Sensation weitererzählt wird (vgl. 6,14). - Gegenüber beiden Krankheiten sind die Menschen machtlos.

Der Tobitroman erzählt aber so eindringlich von den Krankheiten und der damit verbundenen Not, die sich jeweils bis zum Todeswunsch steigert, um den Blick für die gesellschaftlichen Implikationen der Krankheit zu schärfen. Das ist die zweite Dimension der Krankheit. Denn die immer schon mit der Diasporasituation gegebene Krise wird drastisch verschärft, wenn Krankheiten hereinbrechen. Sie werden als Vorboten noch größeren Unglücks, ja eines durch und durch verheerenden Zustandes verstanden, der alle Lebenshoffnungen zerrüttet. Die Erblindung steigert notwendig die Isolation eines Exulanten, verhindert seine Orientierung, sein Sich-Behaupten-Können und Überleben im harten Existenzkampf sowie die Möglichkeit, der Familie die lebenserhaltende Stütze sein zu können. Möglicherweise ist die Erblindung ohnehin

schon Metapher für einen Einbruch im sozialen Gefüge und für Rechtlosigkeit. Die Besessenheit samt der nachfolgenden Depression, die von Beschimpfung und Verfluchung herrührt, wie sie Außenseitern und Fremden widerfährt, verhindert jede Beziehung, treibt in die Isolation und ist zuletzt die äußerste persönliche Existenzbedrohung. Zudem wird am Beispiel der Sara deutlich: Wenn sie nicht gesund wird und heiratet, stirbt ihre gesamte Familie aus (vgl. 3,15). Diese radikale Krise, in der es für Tobit und Sara als Prototypen von Diasporajuden darum geht, ob sie die vorfindliche Gesellschaft als übermächtig erfahren und darin untergehen bzw. sich in der Fremde von ihrem Lebensstrom abschneiden lassen müssen, ruft nach einer Hilfe, die die Krankheit umfassend heilt.

Damit ist Jahwe angesprochen, an den sich die flehentlichen Bittgebete von Tobit und Sara (3,1-6.11-15) am Tiefpunkt der Not richten. Seine Antwort erfolgt unverzüglich. Indem er Rafael zur Heilung der Krankheiten entsendet (3,16f), erweist er sich als Arzt.

Entsprechend den Dimensionen der Krankheit zeigt Gott seine ärztliche Kunst auf doppelte Weise. Zunächst: Im Tobitbuch fehlen übernatürliche Heilungswunder. Vielmehr werden natürliche, wenngleich den Betroffenen unbekannte Heilsubstanzen ausgenutzt. Der Engel gibt Impulse, das Wissen um Heilmöglichkeiten zu erweitern. Hier zeigt sich eine Verwandtschaft zur alten Weisheit, nach der der Mensch beauftragt ist, all das, was er erkennen kann und was der positiven Lebensgestaltung dient, auch in Dienst zu nehmen. Das gilt auch dann, wenn solche Kenntnisse nichtjüdischer Herkunft sind. Die Medizin wird als unentbehrliche Hilfe für den Menschen auf diese Weise geradezu ein gottgewolltes Heilmittel. Wenngleich gewisse Formen eines nicht-jüdischen Exorzismus genehmigt sind, geschieht die Gesundung von Tobit und Sara medizinisch verifizierbar.

Aber auch die zweite Dimension der Krankheit, die Gefahr, als Kranker in der fremden Umgebung isoliert unterzugehen, wird berücksichtigt. Für diese Not wird eine aktuell heilende und zugleich langfristig prophylaktisch wirkende Medizin verschrieben, und zwar das "solidarische Handeln". Wer es praktiziert, erfährt, daß er die von Gott gegebene Lebensordnung, die Tora, verwirklichen hilft und so zur Gesundheit des Einzelnen und Israels entscheidend beiträgt. Damit Israel sich in der Oberlebenskrise der Diaspora

als völkische und gläubige Größe aufbauen kann, ist an der Basis je vom Einzelnen das emotionale Risiko für den Verwandten und das individuelle Engagement für dessen Wohlergehen gefordert. Auf diese "Medizin" stößt der Reisebegleiter ebenfalls den Tobias (vgl. 6,12.16).

Die Heilmittel, die der Engel für die beiden Dimensionen der Krankheit verabreicht, wirken sehr natürlich, sie sind von irdischem Material. Es ist nur vernünftig und dazu sehr einsichtig, sich an sie zu halten. Dadurch freilich verschärft sich die Frage, inwiefern Gott selbst durch sie wirkt und heilt und ob darin schon die ganze Heilung besteht.

Die zunächst verunsichernde Besonderheit von Tob liegt darin, daß der Engel zwei Namen trägt, die eng miteinander verbunden sind und auch erzähltechnisch unmittelbar korrespondieren: Asarja = Jahwe erweist sich als Helfer und Rafael = Gott erweist sich als Arzt. Der Name Asarja ist der Name für den Weg mit Tobias. Da ist der Engel als Mensch gezeichnet. Er läßt sich als leibhaftige Person in Dienst nehmen. Er ist kundiger Reisebegleiter, der in Gefahren hilft, der zu verborgenen Schätzen hinführt und so bisher nicht geahnte Möglichkeiten eröffnet. Er besitzt Übersicht und Tatkraft. Er stimuliert und unterstützt die menschlichen Fähigkeiten zum Forschen und mitmenschlichen Engagement. Dieser beschreibbare Anteil des menschengestaltigen Asarja an der Gesundung würde als Antwort auf die Frage nach dem Wirken Gottes zu kurz greifen. Denn es gibt den "Rafael". Wo von Gott und ihm aus der Perspektive ihres Bereiches die Rede ist, da gibt es im Vergleich mit der übrigen Erzählung den auffälligen semantischen Unterschied von θεραπεύειν (12,3) und ἰᾶσθαι (3,17) zu bedenken. Beim "Heilen" Gottes geht es nicht mehr nur um die "Gesundung" als einem medizinisch oder sozial-therapeutisch verifizierbaren Vorgang. Vielmehr ist da signalisiert: Es gibt etwas, das der Mensch nicht in der Hand hat.
Der Umschlag vom Gesundmachen in die Dimension der Heilung erfolgt nun genau in der Epiphanieerzählung (Tob 12), in der Rafael sich zu erkennen gibt und gleichsam die Innenseite der Außenseite zeigt. Hier wird dem Menschen vermittelt, daß alles Gelingen des menschlichen Engagements zuletzt "Werk Gottes" ist und der Mensch erst durch dieses Werk Halt finden kann. Dieser komplexe Vermittlungsvorgang entläßt den Menschen als den, der Gott sein Leben hindurch lobpreist.

Die Tobit-Grunderzählung ist der Versuch, in der Gefahr der Assimilation an die fremde Umwelt die Oberlebenskrise Israels zu meistern, dabei aber die Not ärgerlich plastisch festzuhalten wie auch neben der Hoffnung auf den helfenden und heilenden Jahwe den Optimismus hinsichtlich des Wertes und der Möglichkeiten menschlichen Engagements zu verlebendigen. Dazu ergeht an den Einzelnen aus dem Lebenswissen eines Weisen eine narrativ gestaltete Weisung, die unter die Oberfläche der alltäglichen Lebensbewältigung geht. Wer sie beherzigt, verwirklicht zugleich die Tora als Abbild der kosmischen Ordnung und kann seinen eigenen unaufgebbaren Platz im mit sich selbst identisch gebliebenen Kosmos erahnen.

2. *Leitlinien der Erweiterungsschichten*

Ca. 53% des Textbestandes machen den Anteil der Nacharbeit aus. Das Profil der Grunderzählung wird dadurch nicht verwaschen, wohl proportioniert sich ihr Anteil an der Gesamterzählung neu. Bei den Erweiterungen handelt es sich um einen bewußt gesteuerten Wachstumsprozeß, dessen drei Stufen ihre Konturen deutlich zu erkennen geben. Das Redaktionsmodell hat sich aus der Analyse ergeben. Sie ist verschiedenen Weisheitsschulen zu verdanken, die selbstverständlich nicht aus ihrer Anonymität zu holen sind. Die Grunderzählung sowie die Erweiterungsschichten sind von vornherein schriftlich fixiert. Die vorliegende Analyse gibt Einblick in das theologische Ringen und die literarische Technik des Frühjudentums.

2.1 *Allgemeine Kennzeichnung der Erweiterungsschichten*

2.11 *Die Originalität*

Zwar zollen die Erweiterungsschichten der Anlage und Intention der Grunderzählung durchaus Respekt, es ist aber genauso auffällig, wie zielstrebig sie Akzente eintragen und neue Horizonte eröffnen, indem sie Texte glossieren, erweitern oder neu schaffen. Die Erweiterungen beziehen sich auf Erzähltexte, primär jedoch auf Redetexte. Das Selbstbewußtsein spiegelt sich vielleicht am deutlichsten darin wider, daß die Verfasser der Erweiterungsschichten die Struktur der Gesamterzählung in ihrem Grundmuster übernehmen, aber im Detail nachhaltig beeinflussen. Zwar schaffen sie keinen Neuentwurf, jedoch nutzen sie den vorgegebenen Rahmen und arbeiten darin ihre In-

tention eigenständig ein. Das geschieht mit Hilfe von Traditionselementen und -anklängen in einem deutlicher erkennbaren und reicheren Maße als bislang vermutet. Diese Traditionsbezüge sind so geprägt und vielfältig, daß sie kaum von einem einzigen Autor hätten bewältigt werden können. Die verschiedenen Traditionsschichten binden die Tobiterzählung mehr und mehr in die kanonische Literatur ein, gerade aufgrund der zahlreichen, für Tob neuen Akzente. Auf diesem Wege treten als Motive der Erweiterung neben die Theologisierung die Aktualisierung und Orthodoxisierung. Das Bemühen um eine theologische Balance führt im Vergleich zur Grunderzählung zu einer theologischen Verengung, aber auch Vertiefung.
Durch das Motiv 'Jerusalem' werden neue Anschauungsformen in das Buch eingetragen. So spannt sich der Bogen von der segmentären, auf den Familien aufruhenden jüdischen Diasporagesellschaft in Ägypten hin zu dem in Jerusalem versammelten Volk. Denn erst an Jerusalem kann nach dieser Vorstellung gezeigt werden, wie die wahre Gesellschaft Jahwes aussieht.

2.12 *Die Kontinuität*

Ebenso markant wie die Originalität zeigt sich die Kontinuität als Kennzeichen der Erweiterungsschichten. Sie läßt sich dreifach festmachen. 1. Zunächst in der Technik. Und zwar wird die vorgegebene Erzählung an verschiedensten Stellen theologisch ausgewertet oder ausgestaltet. Durchgehend läßt sich beobachten, wie bei der Übernahme der Vorlage nach geeigneten Anknüpfungspunkten für die Neueintragung gesucht wird. Dabei wird sowohl die Tendenz wirksam, Einzelbeispiele zu systematisieren und auf Grundbegriffe zu reduzieren wie auch umgekehrt Themenfelder je nach Bedarf erweitert werden (s. z.B. Kap. 4). 2. Die Kontinuität bestätigt sich auch in der Redesituation. Der Einzelne bleibt der Adressat des Buches. Darin ist jedoch mehr und mehr der Horizont Israel einbeschlossen bis dahin, daß Jerusalem als neue Kategorie gegen alle konkurrierenden Mächte eingeführt wird. Die Tobiterzählung bleibt ein Existenzentwurf des Diaspora-Israel, wenngleich sich die Zielrichtung des Entwurfs ändert. 3. Schließlich hält sich die Kontinuität in der Thematik durch. Die Grundanweisung zum solidarischen Handeln und zum Gotteslob bleibt konstant, obwohl sich Facetten daran nicht unbeträchtlich ändern und Zielrichtung und Horizont ein neues Gesicht bekommen. Je eigene Akzente erweitern zudem das Leitwortsystem, das jedoch in seiner Grundstruktur gleichbleibt. Die Anreicherung verdeckt allerdings nicht die Grundweisung. Die Tobiterzählung bleibt ein Buch von der ἐλεη-

μοσύνη und εὐλογία . Dieses Thema läßt sich auch in der Endfassung an der Struktur des Buches ablesen.

2.13 *Die Mehrschichtigkeit*

Die Nacharbeit an der Tobiterzählung ist über das ganze Buch verteilt. Ihr Schwergewicht hat sie an den Randstellen der großen Erzählteile. Dort kann sie der Aufmerksamkeit gewiß sein. Die sich längs durch das Buch ziehenden Erweiterungsschichten lassen sich sprachlich und thematisch deutlich voneinander abheben. Das ist für die bisherige Vorstellung von Tob ungewöhnlich. Die Grunderzählung ist also sukzessiv bearbeitet worden. Die Einschübe sind je nach ihrem Akzent unterschiedlich plaziert. Da jede Erweiterungsschicht ein eigenes Interesse hat, gibt es verschiedene Brennpunkte, wobei auch Oberschneidungen da sind. Die Reihenfolge der Schichten ist aus dem Text ersichtlich; die Abfolge im redaktionellen Aufriß bleibt konstant. Freilich läßt sich der Abstand der einzelnen Schichten nicht aus dem Text selbst erheben. Doch bietet sich eine relative Dichte an, die zusammen ca. 6o Jahre ausmacht. Die Gründe dafür liegen sowohl in der eigenwilligen Position der Grunderzählung als auch in der Aktualität und Brisanz des Ausgangsproblems, das die Oberschrift formuliert. Zudem provozierte die politische und soziale Veränderung im 3./2. Jh.v.Chr. eine intensive literarische Tätigkeit. Davon profitiert die Tobiterzählung mit dem Resultat dieser produktiven Entfaltung. Gerade das Wachstum der Zentralbegriffe ist der Spiegel einer breiteren theologischen Entwicklung.

2.2 *Das Profil der einzelnen Erweiterungsschichten*

Im Folgenden soll das Bild der einzelnen Schichten grob skizziert werden. Die Gesamtanalyse des Buches erlaubt eine umfassende Darstellung. Der neuartige Versuch impliziert seinen hypothetischen Charakter.

2.21 *Die erste Erweiterungsschicht*

Der Unterschied zur Grunderzählung wird besonders darin deutlich, daß das Buch von seinem Selbstverständnis her jetzt eine Offenbarungsschrift wird. Tobit als der inspirierte Weise ist der Angelpunkt der Erzählung. Als Offenbarungsträger wird er zum legitimierten Weisheitslehrer. Das wirkt sich vielfach aus: Die Lehre dominiert jetzt über die Erfahrung! Das Grundthema von der Praxis der Barmherzigkeit gewinnt weiteres Gewicht. Wer barmherzig

ist, gewinnt den Schlüssel zum Leben! Die Macht der Offenbarung reicht bis hin zur Determination des Lebens! Andererseits weckt sie gerade aufgrund ihrer heilvollen Seite das Vertrauen ins Leben. Mit ihr als Hintergrund läßt sich schließlich die umfassende Wirklichkeit in den Blick nehmen. In der ersten Erweiterungsschicht ist zudem ein ausgiebiger Rückgriff auf verschiedenste biblische Traditionen zu konstatieren.
Die Adressaten sind Diasporajuden. Möglicherweise aber richtet sich das Buch jetzt nicht mehr nur an die ägyptische Diaspora. Es wirbt dafür, sich der "wahren Determination" der Offenbarung zu unterstellen, indem es die Traditionsverankerung verstärkt, jedoch die Risikobereitschaft eher abschwächt. Gegenüber der Grundschicht, deren Dynamik abgebremst wird, erscheint die Tobiterzählung jetzt eher statisch. Sie dürfte um 22o v.Chr. in einer Weisheitsschule in Jerusalem erweitert worden sein.

2.22 *Die zweite Erweiterungsschicht*

Die zweite Erweiterungsschicht dämpft ihrerseits die Entwicklung der ersten und knüpft eher an die Impulse der Grunderzählung an. Das geschieht auf folgende Weise: Tobit wird auf dem Hintergrund des Zuwachses der ersten Erweiterungsschicht zum Weisheitslehrer par excellence,der seine Weisheit in vielfältigen Konflikten erprobt und unter Einsatz seines Lebens bewiesen hat. Aus diesen Erfahrungen kann er schöpfen und sein Anliegen formulieren. Dieses Profil Tobits wird dadurch unterstrichen, daß die außerbiblische Gestalt des Achikar und implizit die biblische Figur des Josef in die Erzählung integriert werden. Die theologische Spitze dieser Operation läßt sich so umschreiben: Die an Tobit ablesbare und von ihm ausstrahlende Weisheit ist die wahre Weisheit. Sie kommt allein von Jahwe und ist allen Bildungsidealen überlegen. Sie erweist sich konkret im Leben. Auf diesem Hintergrund wird wieder das Hauptanliegen greifbar: Es geht um das solidarische Handeln bzw. die praktizierte Barmherzigkeit als dem Kennzeichen der wahren Weisheit. Wer sie zur Grundnorm seines Lebens macht, der wird Leben finden und aus dem Tod bzw. aus allen Todessituationen gerettet werden und retten können.
Der Verfasser dieser Bearbeitung ist wohl in einer Weisheitsschule in Alexandrien um das Jahr 195 v.Chr. zu suchen. Er richtet sich an seine Landsleute in der ägyptischen Diaspora, denen er Hilfestellung bei Konflikten nach außen und Legitimationsschwierigkeiten nach innen (s. die Kombination Jude und königlicher Beamter) bieten will.

2.23 *Die dritte Erweiterungsschicht*

Sie behauptet ihre Selbständigkeit durch sprachliche Verbindungen zum dtn.-dtr. Geschichtswerk und zur nachexilischen Prophetie (vor allem Jes 4o-66) sowie in der Färbung durch eine apokalyptisierende Eschatologie. Das theologische Netzwerk des Tobitbuches erfährt durch diese Bearbeitung eine interessante und letztlich nachhaltig prägende Anreicherung. Neue Knotenpunkte bilden sich um die Begriffe wie Volk, Jerusalem, Tempel, Toratreue. Tobit selbst als Sprecher entscheidender Partien dieser Schicht bekommt prophetische Züge, die in der spezifischen Gestalt der apokalyptisierenden Eschatologie begründet sind. Er wird zum kompetenten Deuter der prophetischen bzw. biblischen Tradition für die aktuelle Gegenwart, die sich zeitgeschichtlich in etwa fixieren läßt. Kristallisationspunkt seiner zukunftsgerichteten Botschaft ist auch jetzt die Praxis von Barmherzigkeit und Gotteslob. Sie entscheidet über die Teilnahme an der Endzeit im Frieden, den Jahwe schenkt.

Adressat des Buches ist jetzt wohl die weltweite Diaspora. Mit seiner letzten Erweiterungsschicht dürfte das Tobitbuch um 185 v.Chr. in Judäa oder Jerusalem abgerundet worden sein, und zwar als Propagandaschrift für Jerusalem als dem religiösen Zentrum des Judentums.

2.3 *Rückblick*

Im Rückblick auf das als Ganzes gelesene Buch schälen sich drei Kernelemente heraus:

1. Das erste betrifft die Hauptperson Tobit. Er hat ein gehöriges Profilwachstum zu verzeichnen. Vom 'Weisen' der Grunderzählung, der aus seiner Lebenserfahrung eine Weisung formuliert, wird er zum inspirierten Weisen und Offenbarungsträger, der a priori als Weisheitslehrer legitimiert ist. Dieser Zug aus der ersten Erweiterungsschicht wird in der zweiten dahin verändert, daß Tobit aus seiner Erfahrung und gelebten Treue zum Weisheitslehrer par excellence avanciert,der die göttliche Weisheit, die ins Leben führt, vermitteln und ihre Größe demonstrieren kann. In der dritten Schicht wird er schließlich zum kompetenten Deuter prophetischer Tradition, die sich auf die Gegenwart anwenden läßt, wenn sie erkannt wird.

2. Dieses Profilwachstum bestimmt das zentrale Thema der Erzählung und gibt seinen Rahmen ab. Denn das Tobitbuch bleibt ein Buch von der Weisung zum solidarischen Handeln bzw. zur Barmherzigkeit und zum dankenden Lobpreis

Gottes. Freilich hat diese Weisung Anteil an der immer neuen Aus-legung. Sie bleibt jedoch die sich durchhaltende Konstante trotz der verschiedenen Akzentuierungen, trotz neuer Rahmenbedingungen, trotz der Vertiefung und Verengung des zentralen Begriffs. So entstehen nur scheinbar viele thematische Einzelfelder, die nicht miteinander verbunden sind. Sie haben in der ἐλεημοσύνη ihren Angelpunkt.

3. Auf dem Hintergrund der Frage nach dem Kennzeichen des wahren Israeliten richtet sich die Tobiterzählung aus der Diaspora an die Diaspora. Sie betont die Fremdheit des jüdischen Menschen in der Diaspora. Sie denkt jedoch auf ein Ziel jenseits dieser Fremdheit hin, das je nach der Situation variiert werden kann. Allein ein Ziel zu haben, bedeutet die Absage an die restlose Assimilation und das Bewahren einer kostbaren Identität.

LITERATURVERZEICHNIS

Falls nicht eigens anders vermerkt, sind die verwendeten Abkürzungen entnommen aus: S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York 1974.

AALEN, S., Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1951.

AIROLDI, N., La cosiddetta "decima" israelitica antica, Bibl 55 (1974) 179-21o.

ALBERTZ, R., Art. פלא (ni), THAT II, 1976, 413-42o.

- Hintergrund und Bedeutung des Elterngebotes, ZAW 9o (1978) 348-374.

- Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, CThM A 9, Stuttgart 1978.

ALTHEIM, F., Roman und Dekadenz, Tübingen 1951.

ALTHEIM, F. - STIEHL, R., Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden I, Frankfurt/M. 1963.

AMSLER, S., Art. קרה, THAT II, 1976, 681-684.

BALTZER, K., Das Bundesformular, WMANT 4, Neukirchen-Vluyn ^{2}1964.

BALZ, H, - WANKE, G., Art. φοβέω κτλ, ThWNT IX, 1973, 186-216.

BARSOTTI, D., Meditazione sul libro di Tobia, Biblia e liturgia 13, Brescia 1969.

BAUCKMANN, E.G., Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach. Eine Untersuchung zum Strukturwandel der israelitischen Weisheitslehre, ZAW 72 (196o) 33-63.

BAUERNFEIND, O., Art. τυγχάνω, ThWNT VIII, 1969, 238-245.

BAUMBACH, G., "Volk Gottes" im Frühjudentum. Eine Untersuchung der "ekklesiologischen" Typen des Frühjudentums, Kairos NF 21 (1979) 3o-47.

BECKER, J., Gottesfurcht im Alten Testament, AnBb 25, Rom 1965.

- Wege der Psalmenexegese, SBS 78, Stuttgart 1975.

BECKER, J., Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 8, Leiden 197o.

- Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ III, 1, Gütersloh 1974.

BEER, G., Der Text des Buches Hiob I, Marburg 1895.

BEHM, J., Art. δεῖπνον, ThWNT II, 1935, 33-35.

BERGER, K., Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, WMANT 4o, Neukirchen-Vluyn 1972.

BERGMAN, J. - HALDAR, A. - WALLIS, G., Art. אהב, ThWAT I, 1973, 1o5-128.

BERGMAN, J. - HALDAR, A. - RINGGREN, H. - KOCH, K. Art. דרך, ThWAT II, 1977, 288-312.

BERGMAN, J., Gedanken zum Thema "Lehre-Testament-Grab-Name",in: E. Hornung-O. Keel (Hrsg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1979, 73-1o4.

BERGMANN, U., Art. עזר, THAT II, 1976, 256-259.

BERTRAM, G.,Art. ἔθνος, ThWNT II, 1935, 362-366.

- Art. ἔργον, ThWNT II, 1935, 631-653.

- Art. μακάριος , ThWNT IV, 1942, 367-369.

- Art. παιδεύω, ThWNT V, 1954, 596-624.

- Art. ὑπερήφανος, ThWNT VIII, 1969, 526-528.

- Art. ὕψιστος, ThWNT VIII, 1969, 613-617.

- Theologische Aussagen im griechischen Alten Testament: Gottesnamen, ZNW 69 (1978) 239-246.

BEST, O.F., Handbuch literarischer Fachbegriffe, Definitionen und Beispiele, Fischer Taschenbuch 6o92, Frankfurt/M. 1973.

BEYER, W., Art. θεραπεία, ThWNT III, 1938, 128-132.

BIBLIA HEBRAICA Stuttgartiensia, Stuttgart 1967/77.

BIETENHARD, H., Art. ὄνομα, ThWNT V, 1954, 242-283.

BLASS, F. - DEBRUNNER, A. - REHKOPF, F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen [14]1976, (Abk. = BDR).

BLUDAU, A., Juden und Judenverfolgungen im Alten Alexandria, Münster 19o6.

BORNKAMM, G., Art. μυστήριον, ThWNT IV, 1942, 8o9-834.

BOTTERWECK, G.J., Die Gattung des Buches Esther im Spektrum neuerer Publikationen, BiLe 5 (1964) 274-292.

BOTTERWECK, G.J. - RINGGREN, H., Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I, Stuttgart 1973, Bd. II, Stuttgart 1977, Bd. III Lieferungen, Stuttgart 1977ff.

BOTTERWECK, G.J., Art. גדי, ThWAT I, 1973, 922-926.

- Art. דג, ThWAT II, 1977, 139-147.

- Art. חפץ, ThWAT III, 1977, 1oo-116.

BRAULIK, G., Die Mittel deuteronomischer Rhetorik - erhoben aus Deuteronomium 4,1-4o, AnBb 68, Rom 1978.

BREKELMANS, C., The Saints of the Most High und their Kingdom, OTS XIV (1965) 3o5-329.

BUBER, M., Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch, in: Ders. - Rosenzweig, F., Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 211-238.

- Das Leitwort und der Formtypus der Rede, in: Ders. - Rosenzweig, F., Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 262-275.

BÜCHSEL, F., Art. γενεά, ThWNT I, 1933, 66o-663.

- Art. γένος, ThWNT I, 1933, 684.

- Art. εἴδωλον κτλ, ThWNT II, 1935, 373-377.

BÜCHSEL, F. - HERNTRICH, V., Art. κρίνω κτλ, ThWNT III, 1938, 92o-955.

BÜCKERS, H., Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther, Freiburg 1953.

BULTMANN, R., Art. αἰσχύνω, ThWNT I, 1933, 188-19o.

- Art. ἀλήθεια , ThWNT I, 1933, 239-251.

- Art. ἐλεημοσύνη, ThWNT II, 1935, 482f.

- Art. εὐφραίνω, ThWNT II, 1935, 77o-773.

BULTMANN, R. - WEISER, A., Art. πιστεύω, ThWNT VI, 1959, 174-23o.

CLAMER, A., Tobie, La Sainte Bible IV, Paris 1952.

CONZELMANN, H., Art. χαίρω, ThWNT IX, 1973, 35o-362.

CONZELMANN, H. - ZIMMERLI, W., Art. χάρις κτλ, ThWNT IX, 1973, 363-393.

CONZELMANN, H., Art. Apokryphen, in: Enzyklopädie des Märchens I, Berlin 1977, 628-662.

CORTÈS, E., Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17, Barcelona 1976.

DEGEN, R., Art. Achikar, in: Enzyklopädie des Märchens I, Berlin 1977, 53-59.

DEISSLER, A., Ps 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament, München 1955.

- Der "Menschensohn" und "das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7, in: R. Pesch - R. Schnackenburg (Hrsg.), Jesus und der Menschensohn, FS A. Vögtle, Freiburg 1975, 81-91.

DELCOR, M. - JENNI, E., Art. שלח, THAT II, 1976, 9o9-916.

DELLING, G., Art. καιρός κτλ, ThWNT III, 1938, 456-465.

- Art. τέλος κτλ, ThWNT VIII, 1969, 5o-88.

DIE BIBEL. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, Hrsg.: D. Arenhoevel, A. Deissler, A. Vögtle, Freiburg 1968.

DIEBNER, B. - SCHULT, H., Alter und geschichtlicher Hintergrund von Gen 24, DBAT 1o (1975) 1o-17.

DIE ERZÄHLUNGEN AUS DEN TAUSENDUNDEIN NÄCHTEN. Vollständige deutsche Ausgabe in zwölf Bänden nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1839, übertragen von Enno Littmann, it 224, Frankfurt/M. 1976.

DI LELLA, A.A., The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14,3-11, CBQ 41 (1979) 38o-389.

DINGERMANN, F., Art. Tobias, LThK X, 1965, 215-217.

DOMMERSHAUSEN, W., Leitwortstil in der Ruthrolle, in: Theologie im Wandel, München 1967, 394-4o7.

- Die Estherrolle, SBM 6, Stuttgart 1968.

- Art. Tobias(Buch), BL [2]1968, 1759-1761.

- Der Engel - Die Frauen - Das Heil, SKKAT 17, Stuttgart 197o.

DONNER, H., Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 2, Heidelberg 1976.

EBELING, E., Art. Augenkrankheiten, RLA I, 1932, 313f.

EINHEITSÜBERSETZUNG DER HEILIGEN SCHRIFT. Das Alte Testament, Stuttgart 198o.

EISING, H., Vom Heiligen Schmuck in der Bibel, in: J. Tenzler (Hrsg.), Urbild und Abglanz. FS H. Doms, Regensburg 1972, 517-527.

EISSFELDT, O., Erstlinge und Zehnten im Alten Testament, BWAT 22, Leipzig 1917.

- "Mein Gott" im Alten Testament, ZAW 61 (1945/48) 3-16.

- Einleitung in das Alte Testament, Tübingen [3]1964.

ELLIGER, K., Leviticus, HAT I/4, Tübingen 1966.

ERMANN, A., Die Religion der Ägypter, Berlin-Leipzig 1934.

FICHTNER, J., Art. πλήσιον, ThWNT VI, 1959, 31o-314.

FICKER, R., Art. רנן, THAT II, 1976, 781-786.

FIEDLER, M.J., Δικαιοσύνη in der diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur, JSJ 1 (197o) 12o-143.

FITZER, G., Art. σφραγίς, ThWNT VII, 1964, 939-954.

- Art. φθάνω, ThWNT IX, 1973, 9o-94.

FOERSTER, W., Art. δαίμων, ThWNT II, 1935, 1-21.

FOERSTER, W. - VON RAD, G., Art. εἰρήνη, ThWNT II, 1935, 398-418.

FOERSTER, W., Art. κτίζω κτλ, ThWNT III, 1938, 999-1o34.

FOHRER, G., Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963.

- Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.

- Art. υἱός, ThWNT VIII, 1969, 34o-355.

FOHRER, G. - HOFFMANN, H.W. - HUBER, F. - MARKERT, L. - WANKE, G., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, UTB 267, Heidelberg 1973.

FOHRER, G., Glaube und Leben im Judentum, UTB 885, Heidelberg 1979.

FRASER, P.M., Inscriptions from the Ptolemaic Egypt, Berytus 13 (196o) 123-161.

- Ptolemaic Alexandria I-III, Oxford 1972.

FREEDMAN, D.N. - LUNDBOM, J. - FABRY, H.J., Art. חנן, ThWAT III, 1977, 23-4o.

FRITZEN-HILLEBRAND, M., Narrative Theologie im Buch Tobit. Möglichkeiten und Grenzen der strukturalen Erzählforschung, Schriftliche Hausarbeit für die Erste Philologische Staatsprüfung, Münster 1979.

GÄRTNER, H., Art. Novelle, in: Der Kleine Pauly IV, 1972, 174f.

- Art. Roman, in: Der Kleine Pauly IV, 1972, 1451-1454.

GALDOS, R., Commentarius in librum Tobit, CSS 12/1, Paris 193o.

GALLING, J. (Hrsg.), Biblisches Reallexikon, Tübingen [2]1977 (Abk. = BRL[2]).

GAMBERONI, J., Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 16oo, StANT 21, München 1969.

GAMBERONI, J.,Das "Gesetz des Mose" im Buche Tobias, in: G. Braulik (Hrsg.), Studien zum Pentateuch, FS W. Kornfeld, Wien 1977, 227-242.

GAMER-WALLERT, I., Fische und Fischkulte im Alten Ägypten, ÄgAbh 21, Wiesbaden 197o.

GERLEMAN, G., Art. דבר, THAT I, [2]1975, 433-443.

- Art. דוד, THAT I, [2]1975, 443-445.

- Art. שאול, THAT II, 1976, 837-841.

- Art. שלם, THAT II, 1976, 919-935.

GERSTENBERGER, E., Art. כון, THAT I, [2]1975, 812-817.

GERSTENBERGER, E. - SCHRAGE, W., Frau und Mann, Stuttgart 198o.

GESE, H., Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch, in: Ders., Vom Sinai zum Zion, München 1974, 2o2-23o.

GLASSON, T.F., The Main Source of Tobit, ZAW 71 (1959) 275-277.

GOETTMANN, J., Tobie. Livre des fiancês et des pèlerins, Brügge 1966.

GRELOT, P., Mann und Frau nach der Heiligen Schrift, Mainz 1964.

GRESSMANN, H., Altorientalische Texte zum Alten Testament, Leipzig [2]1926.

GRINTZ, Y.M., Art. Tobit, in: Encyclopaedia Judaica, Volume 15, Jerusalem 1971, 1183-1186.

GRUNDMANN, W., Art. καλός, ThWNT III, 1938, 539-553.

GÜLICH, E., Ansätze zu einer kommunikationsorientierten Erzähltextanalyse (am Beispiel mündlicher und schriftlicher Erzähltexte), in: W. Haubrichs (Hrsg.), Erzählforschung 1, LiLi, Beih. 4, Göttingen 1976, 224-256.

GUNKEL, H., Das Märchen im Alten Testament, Tübingen 1919.

GUNNEWEG, A.H.J., Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart [2]1976.

GUTBERLET, C., Das Buch Tobias, Münster 1977.

HAAG, E., Studien zum Buche Judith, TrThSt 16, Trier 1963.

HADAS, M., Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung, Stuttgart 1963.

HANSSEN, O., Art. Apokryphen, EKL I, 1956, 168.

HARRIS, J.R. - LEWIS, A.S. - CONYBEARE, F.W., The Story of Ahikar, in: R.H. Charles (Ed.), The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English II, Oxford 1913 (Repr. 1963), 715-784.

HATCH, E. - REDPATH, H.A., Concordance to the Septuagint I + II, Graz 1975.

HAUCK, F., Art. καθαρός, ThWNT III,1938, 416-421.

HAUCK, F. - SCHULZ, S., Art. πόρνη, ThWNT VI, 1959, 579-595.

VON HAXTHAUSEN, A.F., Transkaukasia I, Leipzig 1856.

HEGERMANN, H., Griechisch-jüdisches Schrifttum, in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 163-18o.

- Das griechischsprechende Judentum, in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 328-352.

HENGEL, M.,Proseuche und Synagoge, in: Tradition und Glaube, FS K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 157-184.

- Judentum und Hellenismus, WUNT 1o, Tübingen ^{2}1973.

- Juden, Griechen und Barbaren, SBS 76, Stuttgart 1976.

HERMANN, A., Art. Edelsteine, RAC IV, 1959, 5o5-535.

HORNUNG, E., Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt ^{2}1973.

HORST, F., Hiob, BK XVI, Neukirchen-Vluyn 1968.

HOSSFELD, F.L., Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches, fzb 2o, Würzburg 1977.

HULST, A.R., Art. עם/גוי, THAT II, 1976, 29o-325.

HUNGER, H., Antikes und mittelalterliches Schriftwesen, in: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, dtv WR 4176, 25-147.

JENNI, E. - WESTERMANN, C., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. I, München ^{2}1975, Bd. II, München 1976.

JENNI, E., Art. אב, THAT I, ^{2}1975, 1-17.

- Art. אדון, THAT I, ^{2}1975, 31-38.

- Art. אהב, THAT I, ^{2}1975, 6o-73.

- Art. אח,THAT I, ^{2}1975, 98-1o4.

- Art. גדול, THAT I, ^{2}1975, 4o2-4o9.

- Art. דבק, THAT I, ^{2}1975, 431-432.

- Art. יהוה, THAT I, ^{2}1975, 7o1-7o7.

JENNI, E. - VETTER, D., Art. עין, THAT II, 1976, 259-268.

JEPSEN, A., Art. אמן, ThWAT I, 1973, 313-348.

JEREMIAS, J., Das Lösegeld für Viele (Mk 1o,45), Judaica 3 (1947) 249-264.

- Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen ^{3}1962.

JOLLES, A., Einfache Formen, Tübingen ^{4}1968.

KAISER, O., Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh ^{3}1975.

KAISER, O. - LOHSE, E., Tod und Leben, Stuttgart 1977.

KAYSER, W., Das sprachliche Kunstwerk, Bern-München ^{13}1968.

KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich-Neukirchen 1972.

- Das Vergraben der "fremden Götter" in Gen XXXV 4b, VT 23 (1973) 3o5-336.

- Eine Diskussion um die Bedeutung polarer Begriffspaare in den Lebenslehren, in: E. Hornung - O. Keel (Hrsg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1979, 225-234.

KELLER, C.A. - WEHMEIER, G., Art. ברך, THAT I, ^{2}1975, 353-376.

KERENYI, K., Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Ein Versuch, Darmstadt ^{3}1973 (= Tübingen 1927).

KIPPENBERG, H.G., Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, STUNT 14, Göttingen 1978.

KIRST, N., Formkritische Untersuchungen zum Zuspruch "Fürchte dich nicht!" im Alten Testament, Diss. Hamburg 1968.

KITTEL, G., Art. αἰχμάλωτος, ThWNT I, 1933, 195-197.

- Art. δέομαι, ThWNT II, 1935, 39-42.

KOCH, K., Der Schatz im Himmel, in: Leben angesichts des Todes, FS H. Thielicke, Tübingen 1968, 47-6o.

- Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 197o.

- Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: Ders. (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testamentes, WdF 125, Darmstadt 1972, 13o-18o.

- Der Spruch "Sein Blut bleibe auf seinem Haupt" und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: Ders. (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, WdF 125, Darmstadt 1972, 432-456.

- Art. צדק, THAT II, 1976, 5o7-53o.

KÖHLER, L. - BAUMGARTNER, W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden [2]1958.

KOEHLHOEFFER, Ch.-L., Le livre de Tobit. Introduction, Traduction et Notes I-III,Diss. Strasbourg 1976.

KORNFELD, W., Unbekanntes Diasporajudentum in Oberägypten im 5./4. Jh v Chr., Kairos NF 18 (1976) 55-59.

KRAELING, C., The Jewish Community at Antioch, JBL 51 (1932) 13o-16o.

KRAUS, H.J., Psalmen, BK XV 1+2, Neukirchen-Vluyn [5]1978.

- Theologie der Psalmen, BK XV 3, Neukirchen-Vluyn 1979.

KRINETZKI, L., Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe I, Freiburg 1967.

KÜCHLER, M., Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens, OBO 26, Freiburg/ Schweiz-Göttingen 1979.

KÜHLEWEIN, J., Art. ספר, THAT II, 1976, 162-173.

KUHL, C., Die "Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip?, ZAW 64 (1952) 1-11.

- Die Entstehung des Alten Testamentes, Sammlung Dalp 26, Bern [2]196o.

KUSCHKE, A., Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament, StTh 5 (1952) 1o6-118.

LAAF, P., חג שבעות, Das Wochenfest, in: H.J. Fabry (Hrsg.), Bausteine biblischer Theologie, FS G.J. Botterweck, BBB 5o, Bonn 1977, 169-183.

LACKMANN, M., Tobit und Tobias. Das Wirken Gottes durch seine Engel, Aschaffenburg 1971.

LÄMMERT, E., Bauformen des Erzählens, Stuttgart [6]1975.

LAMPARTER, H.,Die Apokryphen II, Stuttgart 1972.

LEBRAM, J., Die Peschitta zu Tobit 7,11-14,14, ZAW 69 (1957) 185-211.

- "Μυστήριον βασιλέως", in: Abraham unser Vater, FS O. Michel, Leiden-Köln 1963, 32o-324.

- Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik. Bemerkungen zu Tobit 14,4-7, ZAW 76 (1964) 328-331.

- Art. Apokalyptik/Apokalypsen II: Altes Testament, TRE III, 1978, 192-2o2.

LEFEVRE, A., Die deuterokanonischen Bücher, in: A. Robert - A. Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift I, Wien 1963, 718-768.

LIEDKE, G., Art. שפט, THAT II, 1976, 999-1oo9.

LIEDKE, G. - PETERSEN, C., Art. תורה, THAT II, 1976, 1o32-1o43.

LILJEBLAD, S., Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern, Lund 1927.

LIMBECK, M., Der Lobpreis Gottes als Sinn des Daseins, ThQ 15o (197o) 349-357.

- Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, Düsseldorf 1971.

LÖHR, M., Das Buch Tobit, in: E. KAUTZSCH (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, Darmstadt [2]1962, 135-147.

LOHFINK, G., Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, StANT 26, München 1971.

LOHFINK, N., Zum "kleinen geschichtlichen Credo" Dtn 26,5-9, ThPh 46 (1971) 19-39.

- Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עם יהוה, in: H.W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, München 1971, 275-3o5.

- Heil als Befreiung in Israel, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation, QD 61, Freiburg 1973, 3o-5o.

- Unsere großen Wörter, Freiburg 1977.

LORETZ, O., Roman und Kurzgeschichte in Israel, in: J.Schreiner (Hrsg.), Wort und Botschaft, Würzburg 1967, 29o-3o7.

LUCK, U., Art. ὑγιής, ThWNT VIII, 1969, 3o8-313.

LÜTHI, M., Märchen, M 16, Stuttgart [6]1976.

- Das europäische Volksmärchen,UTB 312, München [6]1978.

LUKACS, G., Die Theorie des Romans, SL 36, Darmstadt-Neuwied [5]1979.

MAASS, F., Art. טהר, THAT I, [2]1975, 646-652.

MANDELKERN, S.,Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, Jerusalem [9]1971.

MARBÖCK, J., Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, BBB 37, Bonn 1971.

- Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira, BZ NF 2o (1976) 1-21.

MAURER, C., Art. φυλή, ThWNT IX, 1973, 24o-245.

MAYER, G., Die Funktion der Gebete in den Alttestamentlichen Apokryphen, in: Theokratia II, FS K.H. Rengstorf, Leiden 1973, 16-25.

MEINHOLD, A., Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, ZAW 87 (1975) 3o6-324.

- Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II, ZAW 88 (1976) 72-93.

MEISSNER, B., Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925.

MERKELBACH, O., Art. Roman, in: dtv-Lexikon der Antike I, Bad. 4, München 197o, 145f.

MEYER, R., Art. Tobitbuch, RGG VI, 1962, 9o7.

MICHAELIS, W., Art. ὁδός, ThWNT V, 1954, 47-6o.

- Art. εὐοδόω, ThWNT V, 1954, 113-118.

- Art. ὁράω, ThWNT V, 1954, 315-381.

- Art. συγγενής, ThWNT VII, 1964, 736-742.

MICHEL, H.J., Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 2o,17-36, StANT 35, München 1973.

MICHEL, O., Art. κύων, ThWNT III, 1938, 11oo-11o4.

- Art. οἶκος, ThWNT V, 1954, 122-161.

MICHL, J., Art. Engel, RAC V, 1962, 53-258.

MILIK, J.T., La Patrie de Tobie, Rb 73 (1966) 522-53o.

MILLER, A., Das Buch Tobias, HSAT IV, Bonn 194o.

MÖLLE, H., Das "Erscheinen" Gottes im Pentateuch. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur alttestamentlichen Exegese, EH XXIII/18, Bern-Frankfurt/M. 1973.

MOSIS, R., Art. חדר, ThWAT II, 1977, 755-759.

- Das Babylonische Exil in der Sicht christlicher Exegese, in: Ders. (Hrsg.), Exil-Diaspora-Rückkehr, Düsseldorf 1978, 55-57.

MÜLLER, H.P., Art. קדש, THAT II, 1976, 589-6o9.

- Märchen, Legende und Enderwartung - zum Verständnis des Buches Daniel, VT 26 (1976) 338-35o.

- Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt, WO IX (1977) 77-98.

MÜLLER, K., Die Juden und die Septuaginta. Beobachtungen zur Geschichte der griechischen Bibel im Kontext der rabbinischen Nachrichten, Diss. habil. Graz 1971.

- Die Ansätze der Apokalyptik, in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 31-42.

- Art. Apokalyptik/Apokalypsen III: Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, TRE III, 1978, 2o2-251.

NAU, F., Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien (fils d'Anael, neveu de Tobie). Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, neo-syriaque, slave et roumaine, Documents pour l'étude de la Bible 2, Paris 19o9.

NEUSNER, J., Babylonisches Judentum während der Zeit des 2. Tempels, in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 321-327.

NÖLDEKE, Th., Die Texte des Buches Tobit, in: Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1879, 45-69.

NÖTSCHER, F., Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran, BBB 15, Bonn 1958.

VON NORDHEIM, E., Die Lehre der Alten. Das Testament als Literaturgattung in Israel und im Alten Orient, Diss. München 1973.

NOTH, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart 1928.

- Könige (1 Könige 1-16), BK XI/1, Neukirchen-Vluyn 1968.

OTZEN, B., Art. חתם, ThWAT III, 1978, 282-288.

PAUTREL, R. - LEFEBVRE, M., Trois Textes de Tobie sur Raphael, in: Recherches de Science Religieuse, Mélanges Jules Lebreton, 39 (1951/52) 115-124.

PAUTREL, R., Tobie, La Sainte Bible, Paris 1968.

PESCH, R., Zur konzentrischen Struktur von Jona 1, Bibl 47 (1966) 577-581.

- Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäusevangelium. Redaktionsgeschichtliche und exegetische Beobachtungen, BZ NF 1o (1966) 22o-245; BZ NF 11 (1967) 79-95.

PFEIFFER, R.N., History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha, New York 1949.

PLATH, M., Zum Buch Tobit, ThStKr 74 (19o1) 377-414.

PLAUTZ, W., Die Form der Eheschließung im Alten Testament, ZAW 76 (1964) 298-318.

PLÖGER, O., Das Buch Daniel, KAT XVIII, Gütersloh 1965.

- Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959.

POULSSEN, N., Tobit, BOT, Roermond 1968.

PRANG, H., Formprobleme der Novelleninterpretation, in: Hüter der Sprache. Perspektiven der deutschen Literatur, München 1959, 19-38.

- Formgeschichte der Dichtkunst, Stuttgart [2]1971.

PREISKER, H., Art. ἐγγύς, ThWNT II, 1935, 329-332.

PRIERO, G., Tobia, La Sacra Biblia, Turin-Rom 1963.

PROCKSCH, O., Art. ἅγιος, ThWNT I, 1933, 87-97.

PROPP, V., Morphologie des Märchens, stw 131, Frankfurt/M. 1975.

QUELL, G. - SCHRENK, G., Art. δίκη, ThWNT II, 1935, 176-229.

QUELL, G., Art. πατήρ, ThWNT V, 1954, 959-964.

- Art. σπέρμα κτλ, ThWNT VII, 1964, 538-543.

VON RAD, G. - TRAUB, H., Art. οὐρανός, ThWNT V, 1954, 496-543.

VON RAD, G., Das Werk Jahwes, in: Studia biblica et semitica, FS C. Vriezen, Wageningen 1966, 29o-298.

- Das erste Buch Mose, ATD 2/4, Göttingen [8]1967.

- Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 197o.

RAHLFS, A., SEPTUAGINTA id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edididt Alfred Rahlfs I-II, Stuttgart [7]1962.

RANKE, K., Art. Asmodeus, in: Enzyklopädie des Märchens I, Berlin 1977, 880-882.

RENGSTORFF, K.H., Art. ἀποστέλλω, ThWNT I, 1933, 397-448.

- Art. δεσπότης, ThWNT II, 1935, 43-48.

- Art. κλαίω, ThWNT III, 1938, 721-725.

RICHTER, W., Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

RINGGREN, H., Art. אב, ThWAT I, 1973, 1-19.

- Art. גאל, ThWAT I, 1973, 484-490.

- Art. גוע, ThWAT I, 1973, 978-979.

RÖNNE, T. - FRASER, P.M., A Hadra-Vase in the Ashmolean Museum, JEA 39 (1953) 84-94.

RÖTTGER, H., Mal'ak Jahwe - Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament, RStTh 13, Frankfurt/M. 1978.

ROHDE, E., Der griechische Roman und seine Vorläufer (Hrsg.: W. Schmidt), Leipzig [3]1914 = Darmstadt [4]1960.

ROSENFELD, H., Legende, M 9, Stuttgart [3]1972.

ROST, L., Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971.

RÜGER, H.P., Art. Apokryphen I: Apokryphen des Alten Testaments, TRE III, 1978, 289-316.

RÜHLE, O., Art. ἀριθμέω, ThWNT I, 1933, 461-464.

RUPPERT, L., Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen, StANT 11, München 1965.

- Das Buch Tobias - Ein Modellfall nachgestaltender Erzählung, in: J. Schreiner (Hrsg.), Wort, Lied und Gottesspruch I, FS J. Ziegler, fzb 1, Würzburg 1972, 109-119.

- Psalm 25 und die Grenze kultorientierter Psalmenexegese, ZAW 84 (1972) 576-582.

- Zur Funktion der Achikar-Notizen im Buch Tobias, BZ NF 20 (1976) 232-237.

SAEBØ, M., Art. חכם, THAT I, [2]1975, 557-567.

- Art. צלח, THAT II, 1976, 551-556.

- Art. שכל, THAT II, 1976, 824-828.

SAGGS, H.W.F., Mesopotamien, Zürich 1966.

SAUER, G., Art. דרך, THAT I, [2]1975, 456-460.

- Art. נצר, THAT II, 1976, 99-101.

SCHARBERT, J., "Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter", BZ NF 2 (1958) 14-26.

- Art. ארר, ThWAT I, 1973, 437-451.

- Art. ברך, ThWAT I, 1973, 808-841.

- Die Geschichte der b ā r û k - Formel, BZ NF 17 (1973) 1-28.

SCHEDL, C., Geschichte des Alten Testaments V, Innsbruck 1964.

SCHLIER, H., Art. καθήκω, ThWNT III, 1938, 44o-443.

SCHMID, H.H., Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 1o1, Berlin 1966.

- Art. בין, THAT I, ^{2}1975, 3o5-3o8.

SCHMIDT, W.H., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchener Studienbücher 6, Neukirchen-Vluyn ^{2}1975.

SCHMITT, A., Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament, fzb 1o, Stuttgart 1973.

SCHNEIDER, J., Art. ὅμοιος, ThWNT V, 1954, 186-198.

SCHNUTENHAUS, F., Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, ZAW 76 (1964) 1-22.

SCHOLZ, A., Commentar zum Buche Tobias, Würzburg-Wien 1889.

SCHOTTROFF, W., Art. זכר, THAT I, ^{2}1975, 5o7-518.

- Art. ידע, THAT I, ^{2}1975, 682-7o1.

SCHREINER, J., Sion - Jerusalem. Jahwes Königssitz, StANT 7, München 1963.

- Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, München 1969.

- Formen und Gattungen im Alten Testament, in: Ders. (Hrsg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 194-231.

- Die apokalyptische Bewegung, in: J. Maier - Ders., Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 214-253.

SCHRENK, G., Art. βίβλος κτλ, ThWNT I, 1933, 613-62o.

- Art. δικαιοσύνη, ThWNT II, 1935, 194-214.

- Art. ἐκδικέω, ThWNT II, 1935, 44o-444.

- Art. εὐδοκέω, ThWNT II, 1935, 736-748.

- Art. θέλω κτλ, ThWNT III, 1938, 43-54.

- Art. πατήρ, ThWNT V, 1954, 974-977.

- Art. πατριά, ThWNT V, 1954, 1o17-1o21.

SCHÜRER, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Band II, Leipzig ^{3}1898; Band III, Leipzig ^{3}1898.

SCHULT, H., Art. שמע, THAT II, 1976, 974-982.

SCHUMPP, M., Das Buch Tobias, EH, Münster 1933.

SCHWEIZER, E. - BAUMGÄRTEL, F., Art. σῶμα, ThWNT VII, 1964, 1o24-1o91.

SELLIN, E. - FOHRER, G., Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ^{1o}1965.

SEYBOLD, K. - MÜLLER, U., Krankheit und Heilung, Stuttgart 1978.

SIEGLIN, E. (Hrsg.), Die Nekropole von KOM-ESCH-SCHUFAKA, Ausgrabungen und Forschungen, bearbeitet von Th. Schreiber, Textband, Leipzig 19o8.

SIMPSON, D.C., The Book of Tobit, in: R.H. Charles (Ed.), The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English I, Oxford 1913 (Repr. 1963) 174-241.

SIMROCK, K., Der gute Gerhard und die dankbaren Todten, Bonn 1856.

SINGER, K.H., Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik, fzb 43, Würzburg 198o.

SNIJDERS, L.A., Het Gebed naar de Tempel toe, NedThT 19 (1964/65) 1-14.

VON SODEN, W., Herrscher im Alten Orient, Berlin 1954.

- Fischgalle als Heilmittel für Augen, AfO 21 (1966) 81-82.

STÄHLI, H.P., Art. ירא, THAT I, [2]1975, 765-778.

- Art. פלל (hitp.), THAT II, 1976, 427-432.

STÄHLIN, G., Art. αἰτέω, ThWNT I, 1933, 191-195.

- Art. θρηνέω, ThWNT III, 1938, 148-155.

- Art. περίψημα, ThWNT VI, 1959, 83-92.

- Art. φιλέω, ThWNT IX, 1973, 112-169.

STANZEL, F.K., Typische Formen des Romans, VR 1187, Göttingen [8]1976.

STOEBE, H.J., Art. חנן , THAT I, [2]1975, 587-597.

- Art. חסד, THAT I, [2]1975, 600-621.

- Art. טוב, THAT I, [2]1975, 652-664.

- Art. רפא, THAT II, 1976, 803-809

STUMMER, F., Das Buch Tobit, Würzburg 1953.

- Das Buch Tobit (Tobias). Neu bearbeitet von Heinrich Groß, EB, Würzburg 1970, 485-518 (Abk. = STUMMER/GROSS).

THOMAS, J.D., The Greek Text of Tobit, JBL 91 (1972) 463-471.

TORREY, C.C., "Niniveh" in the Book of Tobit, JBL 41 (1922) 237-245.

TOTZKE, A., Tobias oder Der Weg zum wahren Glück, Kreuzring-Bücherei 37, Trier 1964.

VALENTIN, H., Aaron. Eine Studie zur vorpriesterlichen Aaron-Überlieferung, OBO 18, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1978.

DE VAUX, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Band I, Freiburg [2]1964; Band II, Freiburg [2]1966.

VETTER, D., Art. ראה, THAT II, 1976, 692-701.

VETTER, P., Das Buch Tobias und die Achikar-Sage, ThQ 86 (1904) 321-364; 512-539; ThQ 87 (1905) 321-370; 497-546.

VOGT, E. Sennacherib und die letzte Tätigkeit Jesajas, Bibl 47 (1966) 427-437.

- Zeittafel, in: J. Schreiner (Hrsg.), Wort und Botschaft, Würzburg 1967, 389-402.

VOGT, J., Bauelemente erzählender Texte, in: H.L. Arnold - V. Sinemus (Hrsg.), Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft, Bd. I, Literaturwissenschaft, dtv WR 4226, München 1973, 227-242.

- Erzählende Texte, in: H.L. Arnold - V. Sinemus (Hrsg.), Grundzüge der Literaturwissenschaft, dtv WR 4226, München 1973, 285-302.

VOLLMER, J., Art. עשה, THAT II, 1976, 359-370.

WALLIS, G., Art. דבק, ThWAT II, 1977, 84-89.

WARSCHAWSKI, A., Das Haus der Zerstreuung, Judaica 34 (1978) 100-103.

WEIMAR, P., Hoffnung auf Zukunft. Studien zur Tradition und Redaktion im priesterschriftlichen Exodus-Bericht in Ex 1-12, Diss. Freiburg 1971/72.

- Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte, fzb 9, Würzburg 1973.

- Formen frühjüdischer Literatur, in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 123-162.

WEIMAR, P. - ZENGER, E., Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, SBS 75, Stuttgart 1975.

WEIMAR, P., Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin-New York 1977.

- Literarkritisches zur Ijobnovelle, BN 12 (198o) 62-8o.

WEINBERG, J.P., Das Bēit 'Āḇōt im 6. - 4. Jh.v. u.Z., VT 23, (1973) 4oo-414.

WEINREICH, O., Der griechische Liebesroman, Zürich-Tübingen 1962.

WESKOTT, H., Art. Tobias, Lexikon der christlichen Ikonographie. Allgemeine Ikonographie IV, Freiburg 1972, 32o-326.

WESTERMANN, C., Forschung am Alten Testament, ThB 24, München 1964.

- Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen [4]1968.

WESTERMANN, C. - ALBERTZ, R., Art. גלה, THAT I, [2]1975, 418-426.

WESTERMANN, C., Art. ידה (hi), THAT I, [2]1975, 674-682.

- Art. כבד, THAT I, [2]1975, 794-812.

- Genesis, BK I/16, Neukirchen-Vluyn 1979.

WHYBRAY, R.N., The Joseph Story and Pentateuchal Criticism, VT 18 (1968) 522-528.

VON WIESE, B., Novelle, M 27, Stuttgart [6]1975.

WILDBERGER, H., Art. אמן, THAT I, [2]1975, 177-2o9.

VON WILPERT, G., Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart [5]1969.

WITZENRATH, H.H., Das Buch Rut. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung, StANT 4o, München 1975.

WOLFF, H.W., Studien zum Jonabuch, BSt 47, Neukirchen-Vluyn 1965.

- Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.

- Dodekapropheton = Obadja und Jona, BK XIV/3, Neukirchen-Vluyn 1977.

VAN DER WOUDE, A.S., Art. פנים, THAT II, 1976, 432-46o.

- Art. שם, THAT II, 1976, 935-963.

WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige, 1 Kön 1-16, ATD 11,1, Göttingen 1977.

ZELLER, D., Das Logion Mt 8,11f/Lk 13,28f und das Motiv der "Völkerwallfahrt", BZ NF 15 (1971) 222-237; BZ NF 16 (1972) 84-93.

- Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, fzb 17, Würzburg 1977.

ZENGER, E., Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem Alten Testament, in: J. Schreiner (Hrsg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 97-148.

ZENGER, E., Die späte Weisheit und das Gesetz, in: J. Maier - J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, 43-56.

- Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte, KatBl 1o1 (1976) 3-16.

ZENGER, E. - BÖSWALD, R., Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob, Freiburg 1976.

ZENGER, E. - HOSSFELD, F.L., Einführung in die Methoden der alttestamentlichen Exegese (- nur für den Gebrauch der Hörer bestimmt-) Münster 1977.

ZENGER, E., Das Buch Exodus, Geistliche Schriftlesung, AT 7, Düsseldorf 1978.

- Ritus und Rituskritik im Alten Testament, Conc 14 (1978) 93-98.

- Das Buch Judit, JSHRZ I/6, Gütersloh 1981.

ZIEGLER, J., Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job, in: Ders., Sylloge, Göttingen 1971.

ZIMMERLI, W., Art. חסד, ThWNT IX, 1973, 372-377.

- 1. Mose 12-25: Abraham, ZBK AT 1.2, Zürich 1976.

ZIMMERMANN, F., The Book of Tobit, JAL, New York 1958.

ZOBEL, H.J., Stammesspruch und Geschichte, BZAW 95, Berlin-New York 1965.

- Art. חסד, ThWAT III, 1977, 48-71.

ZORELL, F., Canticum Tobiae (Tob 13,1-18), VD 5 (1925) 298-3oo.

ZUCKER, L.M., S. Ambrosii DE TOBIA. Commentary, with an Introduction and Translation, Washington 1933 (Repr. Michigan - London 198o).

Nachtrag:

HOSSFELD, F.-L., Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (Diss. habil.), voraussichtlich OBO, Freiburg/Schweiz - Göttingen.

REGISTER DER BIBELSTELLEN

(in Auswahl und unter Berücksichtigung des Inhaltsverzeichnisses)

Ü B E R S E T Z U N G (A N H A N G)

zu

Paul Deselaers

D A S B U C H T O B I T

Studien zu seiner Entstehung, Komposition

und Theologie

GLIEDERUNG

Buchüberschrift (1,1-2)

I. Teil (Rahmenerzählung I): Tobits und Saras Not und Gottes Plan (1,3-3,17)

A. Bericht von Tobit (1,3-3,6)

1. Die Frömmigkeit Tobits (1,3-22)
2. Die Erblindung Tobits (2,1-14)
3. Das Bittgebet Tobits (3,1-6)

B. Bericht von Sara (3,7-17)

1. Die Beschimpfung Saras (3,7-1o)
2. Das Bittgebet Saras (3,11-15)
3. Die Erhörung der Gebete (3,16-17)

II. Teil (Binnenerzählung): Die Reise des Tobias als Grundlegung der Heilung von Tobit und Sara und "Gottes Werk" (4,1-14,1)

A. Das Testament des Tobit (4,1-21)

B. Die Werbung und Beauftragung eines Reisegefährten (5,1-23)

C. Die Reise von Ninive nach Ekbatana (6,1-7,8)

1. Das Geschehnis am Tigris (6,1-9)
2. Der Plan Rafaels zur Heirat von Tobias und Sara (6,1o-19)
3. Die Ankunft bei Raguel in Ekbatana (7,1-8)

D. Die Heirat des Tobias in Ekbatana (7,9-1o,7)

1. Der Heiratsvertrag (7,9-17)
2. Die Hochzeitsnacht (8,1-9)
3. Das Hochzeitsfest (8,1o-19)
4. Die vierzehn Tage der Hochzeit (8,2o-1o,7)

E. Die Reise von Ekbatana nach Ninive (1o,8-11,19)

1. Abschied aus Ekbatana (1o,8-14)
2. Die Heilung Tobits (11,1-15)
3. Die Begrüßung Saras durch Tobit (11,16-19)

F. Die Entlohnung und der Abschied des Reisegefährten (12,1-22)

G. Der Lobpreis des Tobit (13,1-14,1)

III. Teil (Rahmenerzählung II): Das Testament des Tobit und die Lebenserfüllung von Tobit und Tobias (14,2-15)

A. Das Testament des Tobit (14,2-11)

B. Der Tod des Tobias (14,12-15)

DAS BUCH TOBIT

BUCHÜBERSCHRIFT (1,1-2)

1 [1] Buch der Geschichte Tobits - des Sohnes Tobiels, des Sohnes Hananiels, des Sohnes Aduels, des Sohnes Gabaels, aus der Sippe Asiel, aus dem Stamm Naftali -,[2] der in der Regierungszeit des assyrischen Königs Salmanassar aus Thisbe gefangen weggeführt wurde, einem Ort, der südlich von Kedesch-Naftali in Galiläa liegt, oberhalb Hazor.

I. TEIL (RAHMENERZÄHLUNG I):
TOBITS UND SARAS NOT UND GOTTES PLAN (1,3-3,17)

A. Bericht von Tobit (1,3-3,6)

1. Die Frömmigkeit Tobits (1,3-22)

[3] Ich,Tobit, bin auf den Wegen der Zuverlässigkeit *und der Gerechtigkeit* gegangen alle Tage meines Lebens und ich habe immerzu solidarisch gehandelt an meinen Brüdern *und dem Volk*, die mit mir zusammen ins Land der Assyrer nach Ninive ziehen mußten.

[4] *Als ich in meiner Heimat im Land Israel war - ich war noch ein junger Mann -, fiel der ganze Stamm meines Stammvaters Naftali vom Tempel Jerusalems ab.Jerusalem war aber aus allen Stämmen Israels dazu erwählt, daß alle Stämme dort ihre Opfer darbrachten; es war der Tempel der Wohnung des Höchsten geheiligt,und er war erbaut für alle künftigen Generationen.* [5] *Alle Stämme, die mitabgefallen waren, opferten dem Baal, dem Stierbild, auch das Haus meines Stammvaters Naftali.* [6] *Ich allein aber wallfahrtete oftmals zu den Festen nach Jerusalem, wie es für ganz Israel durch ewiges Gebot festgeschrieben ist, und nahm die Erstlinge, die Zehnten der Feldfrüchte und die erste Schafschur mit. -* [7] *Ich gab sie den Priestern, die für den Altar bestellt sind, den Söhnen Aarons. Den Zehnten aller Feldfrüchte gab ich den Söhnen Levis, die in Jerusalem Dienst tun. Den zweiten Zehnten verkaufte ich, wallfahrtete und verwendete den Erlös jedes Jahr in Jerusalem.* [8] *Den dritten Zehnten gab ich denen, welchen er zukam. So hat es mir Debora, die Mutter meines Vaters, geboten, denn ich war von meinem Vater als Waise zurückgelassen worden.*

[9] Als ich ein Mann geworden war, nahm ich Anna zur Frau. Sie stammte aus der Nachkommenschaft unseres Vaterhauses. Aus ihr zeugte ich Tobias.

[10] *Als ich nach Ninive gefangen weggeführt war, aßen alle meine Brüder und die aus meinem Vaterhaus von den Speisen der Heiden.* [11] *Ich aber hütete mich, davon zu essen,* [12] *denn ich gedachte Gottes mit meiner ganzen Lebendigkeit.* [13] Und so schenkte der Höchste mir Gunst und Ansehen vor Salmanassar. Ich wurde

sein Einkäufer. 14 Ich reiste nach Medien und hinterlegte bei dem Bruder Gabael, dem Sohn des Gabrija, in Rages in Medien zehn Talente Silber.

15 *Als Salmanassar starb, wurde sein Sohn Sanherib König an seiner Stelle. Seine Wege waren unbeständig, und so konnte ich nicht mehr nach Medien reisen.* 16 *In der Regierungszeit des Salmanassar habe ich immerzu an meinen Brüdern solidarisch gehandelt:* 17 *Mein Brot gab ich den Hungernden und meine Kleider den Nackten; wenn ich jemanden aus meinem Vaterhaus sah, wie er tot und hinter die Stadtmauern Ninives geworfen war, begrub ich ihn.* 18 *Wenn der König Sanherib jemanden umbringen ließ, nachdem er fliehend aus Judäa gekommen war, begrub ich ihn heimlich. Denn viele ließ er in seiner Wut umbringen. Es wurden die Leichname vom König gesucht, aber sie wurden nicht gefunden.* 19 *Einer der Niniviten jedoch ging und offenbarte dem König hinsichtlich meines Tuns, daß ich sie begrub. So mußte ich mich verbergen. Als ich gewahr wurde, daß ich gesucht wurde, um umgebracht zu werden, fürchtete ich mich und ergriff die Flucht.* 20 *Es wurde mir mein ganzer Besitz geraubt; nichts blieb mir zurück außer meiner Frau Anna und meinem Sohn Tobias.*
21 *Doch es vergingen nicht fünfzig Tage, bis ihn (Sanherib) seine beiden Söhne umbrachten. Sie flohen in das Gebirge Ararat, und es wurde sein Sohn Asarhaddon an seiner Stelle König. Er setzte Achikar, den Sohn meines Bruders Hanael, ein über das gesamte Rechnungswesen seines Reiches und über die gesamte Verwaltung.* 22 *Achikar trat bittend für mich ein und so konnte ich nach Ninive kommen. Achikar aber war Mundschenk, Siegelbewahrer und Vorsteher über die Verwaltung und das Rechnungswesen. Asarhaddon setzte ihn in die zweithöchste Stelle ein. Er aber war mein Neffe.*

2. Die Erblindung Tobits (2,1-14)

2 1 Als ich aber zurückkam in mein Haus und mir meine Frau Anna und mein Sohn Tobias zurückgegeben waren, wurde am Pfingstfest, *das ist das Fest der sieben Wochen,* ein köstliches Mahl für mich zubereitet. Ich ließ mich zum Essen nieder. 2 Ich sah die vielen Speisen und sagte zu meinem Sohn: "Geh hin, und wenn du einen Armen von unseren Brüdern findest, der Jahwes gedenkt, bring ihn her! Siehe, ich warte auf dich". 3 Als er kam, sagte er: "Vater, einer aus unserem Vaterhaus liegt *hingerichtet* auf dem Marktplatz!" 4 Ich aber, noch bevor ich von den Speisen gekostet hatte, sprang auf und barg ihn (den Toten) in einer Hütte bis zum Sonnenuntergang. 5 Dann kehrte ich zurück, wusch mich und aß mein Brot in Trauer. 6 *Ich gedachte der Prophetie des Amos, wie er sagt: "Eure Feste werden in Leid verdreht werden, und alle eure fröhlichen Gelage in Totenklage".* Ich begann zu weinen. 7 Nach dem Sonnenuntergang machte ich mich rasch auf, hob ein Grab aus und begrub ihn. 8 *Die Nachbarn höhnten und sagten: "Er fürchtet sich gar nicht mehr, wegen dieses Tuns hingerichtet zu werden. Er mußte doch fliehen, und siehe: wieder begräbt er die Toten"!* 9 In derselben Nacht kehrte ich nach dem Begräbnis zurück und schlief, weil ich unrein geworden war, neben der Hofmauer. Mein Gesicht war unbedeckt. 10 Aber ich wußte nicht, daß Sperlinge in der Mauer nisteten. Als nun meine Augen noch geöffnet waren, ließen die Sperlinge ihren warmen Kot in meine Augen fallen. Es bildeten sich weiße Flecke in meinen Augen. Ich ging zu den Ärzten, aber sie konnten mir nicht helfen. *Achikar jedoch sorgte für meinen Unterhalt, bis er nach Elymais reisen mußte.*

11 Meine Frau Anna arbeitete um Lohn und fertigte Web- und Spinnarbeiten an.
12 Sie lieferte sie den Auftraggebern ab. Die bezahlten sie jeweils, und sie gaben ihr einmal zum Lohn dazu auch ein Ziegenböckchen.
13 Als Anna zu mir kam, begann es zu meckern. Da sagte ich zu ihr: "Woher ist das Ziegenböckchen? Es ist doch nicht etwa gestohlen? Gib es den Be-

sitzern zurück! Es ist nämlich nicht gestattet, Gestohlenes zu essen!"
[14] Sie aber sagte: "Als Geschenk ist es mir gegeben worden zu dem Lohn!" Ich aber glaubte ihr nicht und sagte, sie solle es den Besitzern zurückgeben, und ich schämte mich ihretwegen. Sie aber antwortete mir und sagte: "Wo sind die Erweise deines solidarischen Handelns und deiner Gerechtigkeit? Sieh, offen liegt doch alles, was mit dir ist!"

3. Das Bittgebet Tobits (3,1-6)

3 [1] Voll Trauer begann ich zu weinen und ich betete mit Schmerz:
[2] Gerecht bist du, Jahwe, und all deine Werke und all deine Wege sind Güte und Treue, und du richtest wahr und gerecht in Ewigkeit! Gedenke meiner und blicke auf mich! Nicht strafe mich für meine Sünden und meine Fehler und für das, was meine Väter vor dir gesündigt haben. [4] Denn sie wollten deine Gebote nicht hören. So hast du uns der Plünderung und der Gefangenschaft und dem Tod und dem Gespött bei allen Völkern preisgegeben, unter die wir zerstreut worden sind. [5] Auch jetzt sind deine vielen Gerichtsentscheide wahr, die du an mir verhängt hast wegen meiner und meiner Väter Sünden, weil wir deine Gebote nicht befolgt haben. Denn wir sind nicht in zuverlässiger Treue vor dir gewandelt. [6] Und jetzt, wie es dir richtig erscheint, verfahre mit mir. Nimm mein Leben damit ich sterbe und Erde werde. Denn es ist besser für mich zu sterben als zu leben, weil ich erlogene Vorwürfe hören muß. Große Trauer ist in mir. Befreie mich von der jetzigen Not schon hin zum ewigen Ort. Wende dein Angesicht nicht ab von mir!

B. Bericht von Sara (3,7-17)

1. Die Beschimpfung Saras (3,7-1o)

[7] Am selben Tag geschah der Tochter Raguels in Ekbatana in Medien, Sara, daß sie von den Mägden ihres Vaters beschimpft wurde; [8] sie war nämlich 7 Männern (zur Frau) gegeben worden, aber der böse Dämon Aschmodai hatte sie alle umgebracht, noch bevor sie mit ihr im ehelichen Zusammensein verbunden waren.
Die Mägde sagten zur ihr: "Bist du von Sinnen, daß du deine Männer erwürgt hast? Schon sieben hast du gehabt, und von keinem hast du Freude gehabt!
[9] Warum schlägst du uns? Wenn sie schon sterben mußten, verschwinde du mit ihnen! Möchten wir doch weder einen Sohn noch eine Tochter je von dir zu sehen bekommen!" [1o] Als sie das hörte, wurde sie so traurig, daß sie sich erhängen wollte. Sie sprach: "Ich bin das einzige Kind meines Vaters. Wenn ich das tue, ist es eine Schande für ihn, und ich bringe sein Alter mit Kummer in das Totenreich".

2. Das Bittgebet Saras(3,11-15)

[11] Sie aber sprach am Fenster ein Bittgebet und sagte:
Gepriesen bist du, Jahwe, mein Gott, und gepriesen ist dein heiliger und herrlicher Name in Ewigkeit. Preisen mögen dich all deine Werke in Ewigkeit! [12] Und jetzt, Jahwe, meine Augen und mein Angesicht habe ich zu dir gewandt. [13] Laß mich von der Erde scheiden und laß mich nie mehr schmachvolle Vorwürfe hören. [14] Du weißt, Jahwe, daß ich rein bin von jeder Sünde an einem Mann [15] und daß ich weder meinen eigenen Namen noch den Namen meines Vaters befleckt habe im Land meiner Gefangenschaft. Ich bin das einzige Kind meines Vaters, und er hat kein anderes Kind, das ihn beerben könnte; auch gibt es keinen nahen Verwandten oder dessen Sohn, damit

ich mich ihm als Frau bewahre. Schon 7 (Männer) sind mir umgekommen. Warum lebe ich dann? - Wenn es dir nicht gut scheint, mich umzubringen, dann blicke auf mich und neige dich mir zu und laß mich nicht mehr schmachvolle Vorwürfe hören.

3. Die Erhörung der Gebete (3,16-17)

16 Das Gebet beider wurde erhört vor der Herrlichkeit des großen Gottes, 17 und Rafael wurde gesandt, um die beiden zu heilen: um Tobits weiße Flecken abzuschälen und Sara, die Tochter Raguels, dem Tobias, dem Sohn Tobits zur Frau zu geben, und Aschmodai, den bösen Dämon zu fesseln, weil es Tobias zusteht, Sara zu erben. In demselben Augenblick kehrte Tobit zurück und ging in sein Haus, und stieg Sara, die Tochter Raguels, aus ihrem Obergemach herab.

II. TEIL (BINNENERZÄHLUNG):

DIE REISE DES TOBIAS ALS GRUNDLEGUNG DER HEILUNG VON TOBIT UND SARA UND "GOTTES WERK" (4,1-14,1)

A. Das Testament des Tobit (4,1-21)

4 1 An eben jenem Tag erinnerte sich Tobit an das Geld, das er bei Gabael in Rages in Medien hinterlegt hatte. 2 Er sagte bei sich: "Ich habe inständig um den Tod gebeten. Warum rufe ich nicht meinen Sohn, damit ich es ihm mitteile, bevor ich sterbe"? 3 Er rief ihn und sprach:"Mein Sohn, wenn ich gestorben bin, begrabe mich. Nicht verachte deine Mutter, ehre sie alle Tage deines Lebens, tue das Beste für sie und bereite ihr keinen Kummer. 4 *Denk daran, Kind, daß sie deinetwegen viele Beschwerden erlebt hat bis zu deiner Geburt.* Wenn sie gestorben ist, begrabe sie neben mir in demselben Grab.

5 Alle Tage, mein Sohn, gedenke Jahwes, unseres Gottes, und weigere dich, zu sündigen und an seinen Geboten vorbeizugehen.
Praktiziere alle Tage deines Lebens Gerechtigkeit und gehe nicht auf den Wegen der Ungerechtigkeit. 6 *Denn wenn du die Zuverlässigkeit übst, wird dein Handeln gelingen.* 7 *Allen, die die Gerechtigkeit praktizieren,* gib Almosen aus deinem Besitz, und nicht soll dein Auge neidisch blicken, wenn du Almosen gibst. *Wende dein Angesicht nie von einem Armen ab, und von dir wird nie sich abwenden das Angesicht Gottes.* 8 Hast du großen Besitz, gib davon, entsprechend deinem Reichtum Almosen; hast du geringen Besitz, fürchte dich nicht, entsprechend dem geringen Besitz Almosen zu geben. 9 Einen guten Schatz nämlich sammelst du dir so für den Tag der Not. 10 *Denn Barmherzigkeit rettet aus dem Tod, und sie läßt nicht hineingehen in die Finsternis.* 11 Eine gute Opfergabe nämlich ist die Barmherzigkeit vor dem Höchsten *für alle, die sie praktizieren.*
12 Hüte dich, mein Sohn, vor jeder unrechtmäßigen Heirat, und eine Frau nimm nur aus der Sippe deiner Väter. Auf keinen Fall nimm eine fremde Frau, die nicht aus dem Stamm deines Vaters ist, denn wir sind Söhne von Propheten. *An Noach, Abraham, Isaak, Jakob, unsere Väter von jeher, denke, mein Sohn, denn sie alle haben Frauen aus ihren Verwandten genommen und sie haben Segen erlangt in ihren Kindern, und ihre Nachkommenschaft wird das Land erben.*
13 Und jetzt, mein Sohn, liebe deine Brüder und sei in deinem Herzen nicht zu hochmütig *über deine Brüder und die Söhne und Töchter deines Volkes,* um dir aus ihrer Mitte eine Frau zu nehmen. Denn im Hochmut liegt Untergang und großer Zusammenbruch, und in der Charakterlosigkeit liegt Erniedrigung und große Not. *Die Charakterlosigkeit ist nämlich die Mutter des Hungers.*

[14] *Wenn jemand gearbeitet hat, soll der Lohn dieses Menschen nicht über Nacht bei dir bleiben, sondern zahl ihn sofort aus. Wenn du Gott dienst, wird dir (der Lohn) ausgezahlt werden!*
Gib acht auf dich, mein Sohn, in allem, was du tust, und zeige deine (wahre) Erziehung in deinem ganzen Lebenswandel. [15] *Was du selbst haßt, das tue keinem. Wein bis zum Rausch trinke auf keinen Fall, und nicht soll der Rausch mit dir gehen auf deinem Weg.* [16] Von deinem Brot gib dem Hungrigen, und von deinen Kleidern den Nackten. Alles, was du im Überfluß hast, verwende als Almosen, und nicht soll dein Auge neidisch blicken, wenn du Almosen gibt. [17] *Spende dein Brot zum Begräbnis der Gerechten, aber gib es nicht den Sündern.* [18] *Suche einen Rat bei jedem Weisen, und verachte keinen brauchbaren Ratschlag.* [19] Allezeit preise Jahwe, den Herrn und ihn bitte inständig, daß all deine Wege rechte Wege werden *und alle deine Pfade und Pläne gelingen. Denn kein Volk hat von sich aus den Plan, sondern Jahwe selbst gibt alles Gute, und wen er will, den erniedrigt er, wie er es plant.*

Und jetzt, mein Sohn, gedenke meiner Gebote, sie sollen nie weggestrichen werden aus deinem Herzen.
[20] Und jetzt gebe ich dir Mitteilung von den zehn Talenten Silber, die ich bei Gabael, dem Sohn des Gabrija, in Rages in Medien hinterlegt habe.
[21] Fürchte dich nicht, mein Sohn, weil wir verarmt sind. Du hast viel zur Verfügung, wenn du Gott fürchtest, jede Sünde meidest und das Beste vor ihm tust.

B. Die Werbung und Beauftragung eines Reisegefährten

(5,1-23)

5 [1] Tobias antwortete ihm und sprach: "Vater, ich will alles tun, was du mir geboten hast. [2] Aber wie werde ich das Geld holen können, ohne ihn zu kennen?"[3] Und er gab ihm den Schuldbrief und sagte zu ihm:"Suche dir einen Mann, der dir Reisebegleiter ist, und ich werde ihm den Lohn geben, solange ich noch am Leben bin. Mach dich auf den Weg und hole das Geld!" [4] Und er ging, um einen Mann zu suchen. Er fand den Rafael. Der war ein Engel, aber Tobias wußte es nicht. [5] Er sagte zu ihm: "Könnte ich mir dir nach Rages in Medien reisen und bistdu kundig in der Gegend?" [6] Der Engel sagte ihm: "Ich werde mit dir reisen und ich kenne den Weg. Bei Gabael, unserem Bruder, habe ich bereits übernachtet". [7] Tobias sagte ihm: "Warte auf mich, ich werde meinem Vater Nachricht geben". [8] Er sagte ihm: "Geh und bleibe nicht zu lange aus!" [9] Tobias ging heim und sagte dem Vater: "Sieh, ich habe jemanden gefunden, der mir Reisebegleiter sein wird". Er aber sagte: "Rufe ihn her zu mir, daß ich in Erfahrung bringe, aus welchem Stamm er ist und ob er zuverlässig ist für die Reise mit dir!" [10] Er rief ihn. Jener kam und sie begrüßten sich gegenseitig.
[11] Tobit sagte zu ihm: "Bruder, aus welchem Stamm und aus welchem Vaterhaus bist du? Teile es mir mit!" [12] Er sagte ihm: "Suchst du nach dem Stamm und dem Vaterhaus oder suchst du einen Lohnarbeiter, der als Reisebegleiter mit deinem Sohn reist?" Tobit sagte: "Bruder, ich will dein Vaterhaus und deinen Namen in Erfahrung bringen!" [13] Er aber sagte: "Ich bin Asarja, der Sohn des großen Hananja, und gehöre zu deinen Brüdern". [14] Er sagte zu ihm: "Sei willkommen, Bruder; und zürne mir nicht, weil ich deinen Stamm und dein Vaterhaus in Erfahrung zu bringen suchte. Du bist mein Bruder aus der guten und edlen Generation. *Denn ich habe Hananja und Nathan, die Söhne des großen Semeios, kennengelernt, wie wir gemeinsam nach Jerusalem wallfahrteten, um anzubeten und die Erstlinge und Zehnten der Feldfrüchte darzubringen. Sie sind nicht abgefallen im Abfall unserer Brüder. Du stammst aus einem trefflichen Geschlecht, Bruder.* [15] Aber sage mir, welchen Lohn ich dir geben soll!

Eine Drachme pro Tag und dazu den Lebensunterhalt, wie auch für meinen Sohn? [16] Ich werde dir noch zum Lohn dazugeben, wenn ihr gesund zurückkehrt". [17] So einigten sie sich. Er sagte zu Tobias: "Rüste dich für den Weg. Möge euer Weg gelingen". Sein Sohn rüstete alles für den Weg. Sein Vater sagte zu ihm: "Reise mit dem Mann. Gott, der im Himmel wohnt, wird euren Weg gelingen lassen, und sein Engel soll euer Reisebegleiter sein". Die beiden brachen auf, und der Hund des Jünglings lief mit ihnen.

[18] Anna, seine Mutter aber weinte und sagte zu Tobit: "Warum hast du unser Kind fortgeschickt? Oder ist er nicht der Stab unserer Hand, wenn er bei uns ist und ein- und ausgeht? [19] Geld soll nicht zum Geld kommen! Vielmehr soll es zum Lösegeld für unser Kind werden! [2o] Wie es uns von Jahwe gegeben ist zu leben, so ist es hinreichend für uns". [21] Tobit sagte zu ihr: "Hab keine Sorge, Schwester. Er wird gesund wiederkommen, und deine Augen werden ihn sehen. [22] Denn ein guter Engel wird ihm Reisebegleiter sein, sein Weg wird gelingen und er wird gesund zurückkehren". [23] Da hörte sie auf zu weinen.

C. Die Reise von Ninive nach Ekbatana

(6,1-7,8)

1. Das Geschehnis am Tigris (6,1-9)

6 [1] Die beiden reisten den Weg und kamen am Abend an den Tigris. Dort übernachteten sie. [2] Der Jüngling stieg hinab, um sich zu waschen; doch es sprang ein Fisch aus dem Fluß hoch und wollte den Jüngling verschlingen.
[3] Der Engel aber rief ihm zu: "Packe den Fisch!" Der Jüngling ergriff den Fisch und warf ihn hoch an das Land. [4] Da sagte der Engel zu ihm: Schneide den Fisch auf und nimm das Herz, die Leber und die Galle. Bewahre sie sorgfältig auf". [5] Und der Jüngling tat, wie ihm der Engel gesagt hatte. Sie beide brieten den Fisch und aßen ihn.
[6] Die beiden setzten den Weg fort, bis sie sich Ekbatana näherten. [7] Da sagte der Jüngling zum Engel: "Bruder Asarja, was ist es um die Leber, das Herz und die Galle des Fisches?"[8] Er sagte zu ihm: "Was Herz und Leber betrifft: Wenn ein Dämon oder ein böser Geist jemanden plagt, dann muß man sie vor dem Mann oder der Frau verbrennen, und der betreffende wird sicher nicht mehr geplagt werden. [9] Was die Galle betrifft: Man muß sie einem Menschen, der weiße Flecken (in den Augen) hat, (in die Augen) streichen. Er wird geheilt werden!"

2. Der Plan Rafaels zur Heirat von Tobias und Sara (6,1o-19)

[1o] Als sie sich Rages näherten, [11] sagte der Engel zu dem Jüngling: "Bruder, heute werden wir bei Raguel übernachten; er ist dein naher Verwandter und er hat als einziges Kind eine Tochter namens Sara. [12] Ich werde um sie die Brautwerbung übernehmen, damit sie dir zur Frau gegeben wird. Denn dir steht sie als Erbe zu. Du bist nämlich der einzige aus ihrem Vaterhaus. Auch ist das Mädchen schön und klug! [13] Und jetzt, höre auf mich, ich werde die Brautwerbung bei ihrem Vater übernehmen, und wenn wir aus Rages zurückkehren, werden wir die Hochzeit ausrichten. Denn ich weiß, daß Raguel sie keinem anderen Mann geben kann *nach dem Gesetz des Mose oder er wird des Todes schuldig sein,* denn dir steht es vor jedem anderen Mann zu, dies Erbteil zu nehmen". [14] Darauf sagte der Jüngling zu dem Engel: "Bruder Asarja, ich habe (aber) gehört, daß das Mädchen bereits sieben Männern gegeben worden ist und daß alle Männer im Brautgemach umgekommen sind. [15] Und jetzt, ich bin das einzige Kind meines Vaters und ich fürchte mich, daß ich wie auch die früheren sterbe, wenn ich (das Brautgemach) betrete. Denn ein Dämon liebt sie, der jeden umbringt, der ihr nahekommt. Und jetzt, ich fürchte

mich, daß ich sterbe und das Leben meines Vaters und meiner Mutter mit Kummer um mich in ihr Grab bringe. Sie haben keinen anderen Sohn, der sie begraben wird." [16] Der Engel sagte zu ihm: "Gedenkst du nicht der Worte, die dein Vater dir geboten hat, nämlich dir nur eine Frau aus deinem Vaterhaus zu nehmen? Und jetzt, höre auf mich, Bruder, denn sie wird deine Frau werden. Wegen des Dämons hab keine Sorge, denn in dieser Nacht wird sie dir zur Frau gegeben werden. [17] Wenn du in das Brautgemach eintrittst, wirst du Glut vom Räucherwerk nehmen und von dem Herzen und der Leber des Fisches darauflegen und wirst es verbrennen, und der Dämon wird den Geruch wahrnehmen und fliehen und nicht mehr wiederkommen in alle Ewigkeit. [18] Wenn du aber zu ihr gehst, erhebt euch beide und ruft zum barmherzigen Gott. Er wird euch retten und sich euch zuneigen. Fürchte dich nicht, denn für dich ist sie bestimmt von Ewigkeit her, und du wirst sie retten, und sie wird mir dir reisen. Ich bin überzeugt, daß du von ihr Kinder haben wirst". [19] Als Tobias das hörte, gewann er sie lieb, und er sehnte sich sehr nach ihr.

3. Die Ankunft bei Raguel in Ekbatana (7,1-8)

7 [1] Sie kamen nach Ekbatana und gelangten zum Haus Raguels, Sara aber kam ihnen entgegen und begrüßte sie, und die beiden sie, und sie führte sie in das Haus. [2] Raguel sagte zu seiner Frau Edna: "Wie ähnlich ist der junge Mann meinem Vetter Tobit!" [3] Raguel fragte sie: "Brüder, woher seid ihr?" Sie antworteten ihm: "Von den Söhnen Naftalis, die in Ninive in Gefangenschaft sind". [4] Er sagte ihnen: "Kennt ihr unseren Bruder Tobit?" Sie antworteten: "Wir kennen ihn!" [5] Er sagte ihnen: "Geht es ihm gut?" Sie aber sagten: "Er lebt und es geht ihm gut!"Tobias sagte: "Er ist mein Vater!" [6] Da sprang Raguel auf und küßte ihn, er weinte, begrüßte ihn und sagte zu ihm: "O, du Sohn eines guten und trefflichen Menschen!" Als er hörte, daß Tobit sein Augenlicht verloren hatte, wurde er traurig und begann zu weinen. [7] Auch seine Frau Edna und seine Tochter Sara begannen zu weinen. Sie nahmen die beiden Reisenden bereitwillig auf. [8] Sie schlachteten einen Widder und trugen üppige Speisen auf.

D. Die Heirat des Tobias in Ekbatana

(7,9-1o,7)

1. Der Heiratsvertrag (7,9-17)

[9] Tobias sagte zu Rafael: "Bruder Asarja, bring zur Sprache, worüber du während der Reise geredet hast, damit der Plan ausgeführt werde!" [1o] Er teilte dem Raguel das Reisegespräch mit. Darauf sagte Raguel zu Tobias: "Iß und trink und sei guter Dinge, denn dir kommt es zu, mein Kind zur Frau zu nehmen! Aber ich werde dir den wirklichen Tatbestand mitteilen. [11] Ich habe mein Kind bereits 7 Männern zur Frau gegeben, und jedesmal, wenn sie zur ihr hineingingen, sind sie während der Nacht gestorben. Aber jetzt sei guter Dinge!" [12] Tobias sagte: "Ich werde hier nichts kosten, bis ihr mir Sara gegeben und die Heirat bezeugt habt!" Raguel sagte: "Nimm sie von jetzt an nach dem Gesetz. Du bist ihr Bruder, und sie ist deine Schwester. Der barmherzige Gott wird es euch zum Besten gelingen lassen!" [13] Er rief seine Tochter Sara, nahm ihre Hand und gab sie dem Tobias zur Frau, indem er sprach: "Siehe, nach dem Gesetz des Mose nimm sie und führe sie zu deinem Vater". Und er segnete sie. [14] Er rief seine Frau Edna. Er selbst nahm ein Schriftstück und schrieb einen Ehevertrag, und sie siegelten ihn. Sie begannen zu speisen. [15] Raguel rief seine Frau Edna und sagte zu ihr: "Schwester, rüste das andere Gemach und führe (Sara) hinein." [16] Sie tat, wie er sagte und führte sie

dort hinein. Sara begann zu weinen. Edna fing die Tränen ihrer Tochter auf und sagte zu ihr: [17] "Fasse Mut, mein Kind, der Herr des Himmels und der Erde schenke dir Freude nach diesem Leid! Fasse Mut, meine Tochter!"

2. Die Hochzeitsnacht (8,1-9)

8 [1] Als sie aber das Mahl beendet hatten, führten sie Tobias zu Sara. [2] Als er aber ging, gedachte er der Worte des Rafael, so daß er Glut vom Räucherwerk nahm, das Herz des Fisches und die Leber darauf legte und sie verbrennen ließ. [3] Als aber der Dämon den Geruch wahrnahm, floh er in die obersten Gegenden Ägyptens. Dort fesselte ihn der Engel. [4] Als aber die beiden eingeschlossen waren, stand Tobias vom Bett auf und sagte: "Steh auf, Schwester, und laß uns beten, damit Jahwe sich uns zuneigt". [5] Tobias begann zu sprechen: "Gepriesen bist du, Gott unserer Väter, und gepriesen ist dein heiliger und herrlicher Name in Ewigkeit.Preisen sollen dich der Himmel und all deine Schöpfungswerke! [6] Du hast Adam erschaffen und ihm als Hilfe die Eva, als Stütze seine Frau gegeben. Aus diesen ist die Nachkommenschaft der Menschen entstanden. Du hast gesagt: 'Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist; wir wollen ihm eine Hilfe schaffen, die ihm ähnlich ist!' [7] Und jetzt, Jahwe, nicht unrechtmäßig nehme ich diese meine Schwester, sondern in treuer Übereinstimmung mit dem Gebot. Neige dich mir zu und laß mich gemeinsam mit ihr ein hohes Alter erreichen!" [8] Sara sprach zusammen mit ihm: "Amen". [9] Dann schliefen beide diese Nacht miteinander.

3. Das Hochzeitsfest (8,1o-19)

[1o] Raguel stand auf, ging hinaus und hob ein Grab aus, wobei er sprach: "Daß doch nicht auch dieser gestorben ist!" [11] Raguel kam zurück in sein Haus [12] und sagte zu Edna, seiner Frau: "Schick doch eine von den Mägden los. Sie soll nachsehen, ob er vielleicht lebt! Wenn er aber nicht lebt, laß uns ihn begraben, damit es keiner erfährt!" [13] Nachdem die Magd die Tür geöffnet hatte,ging sie in das Brautgemach hinein und fand die beiden ruhig daliegen und schlafen. [14] Sie ging hinaus und gab ihnen die Nachricht, daß er lebe. [15] Raguel aber pries Gott und sprach: "Gepriesen bist du, Gott, in jedem heiligen und reinen Lobpreis. Preisen sollen dich deine Heiligen und alle deine Schöpfungswerke, und all deine Engel und deine Erwählten sollen dich preisen in alle Ewigkeit. [16] Gepriesen bist du, weil du mich mit Freude erfüllt hast; denn mir ist nicht geschehen wie ich geargwöhnt hatte, sondern nach deinem großen Erbarmen hast du an uns getan. [17] Gepriesen bist du, weil du dich diesen beiden Einziggeborenen zugeneigt hast. Herr, neige dich ihnen (weiter) zu, vollende ihr Leben in Wohlergehen, begleitet von Freude und Erbarmen". [18] Dann befahl er den Dienern, das Grab zuzuschütten. [19] Und er richtete ihnen die Hochzeit von 14 Tagen Dauer aus.

4. Die vierzehn Tage der Hochzeit (8,2o-1o,7)

[2o]Noch vor der Feier der Hochzeit beschwor Raguel den Tobias, er solle nicht abreisen, ehe die vierzehn Tage der Hochzeit ganz zu Ende seien; [21] dann solle er die Hälfte seines Vermögens erhalten und wohlbehalten zum Vater reisen, "Das Übrige wirst du erhalten, wenn ich und meine Frau gestorben sind". 9 [1] Tobias rief den Rafael und sagte zu ihm: [2] "Bruder Asarja, bitte, nimm mit dir einen Sklaven und zwei Kamele und reise nach Rages in Medien zu Gabael. Bring mir das Geld und führe Gabael zur Hochzeit. [3] Denn Raguel hat mich beschworen, noch nicht abzureisen. [4] Aber mein Vater zählt die Tage, und wenn ich zu lange ausbleibe, dann wird er sich sehr grämen." [5] Und Rafael reiste und übernachtete bei Gabael. Er übergab ihm den Schuldbrief. Gabael aber holte die (Geld)beutel mit den Siegeln und übergab sie Rafael. [6]Sie brachen in aller Frühe gemeinsam auf und kamen zur Hochzeit. Und Tobias pries seine Frau.

10 [1] Tobit, sein Vater, zählte jeden Tag. Und als die Tage der Reise ganz abgelaufen waren und sie nicht kamen, [2] sagte er: "Ob er vielleicht umgekommen ist? Oder ob Gabael gestorben ist und niemand ihm das Geld gibt"? [3] Er wurde sehr bedrückt. [4] Die Frau jedoch sagte ihm: "Umgekommen ist das Kind. Deswegen ist es ausgeblieben!" Sie begann die Totenklage um ihn und rief: [5] "Ist das nicht mein Schmerz, Kind, daß ich dich, das Licht meiner Augen, habe weggehen lassen?" [6] Tobit sagte zu ihr: "Schweig! Mache dir keine Sorgen! Es geht ihm gut!" [7] Sie entgegnete ihm: "Schweig! Täusche micht nicht! Umgekommen ist mein Sohn!" Täglich ging sie auf den Weg hinaus, auf welchem er fortgezogen war. Tagsüber aß sie kein Brot, nachts hörte sie nicht auf, die Totenklage um ihren Sohn Tobias zu halten, bis die 14 Tage der Hochzeit vorbei waren, die dort zu verbringen Raguel den Tobias beschworen hatte.

E. Die Reise von Ekbatana nach Ninive
(1o,8-11,19)

1. Abschied aus Ekbatana (1o,8-14)

[8] Tobias sagte zu Raguel: "Entlaß mich, denn mein Vater und meine Mutter hoffen sonst nicht mehr, mich wiederzusehen". [9] Sein Schwiegervater sagte zu ihm: "Bleibe bei mir. Ich aber werde zu deinem Vater (Boten) schicken. Sie sollen ihm Nachricht geben, wie es um dich steht". Aber Tobias sagte: "Nein, entlaß mich zu meinem Vater!" [1o] Raguel aber stand auf und übergab ihm seine Frau Sara sowie die Hälfte des Besitzes: Sklaven, Vieh und Geld! [11] Dann segnete er sie und entließ sie mit den Worten: "Einen guten Weg wird euch, meine Kinder, der Gott des Himmels führen, bevor ich sterbe". [12] Er sagte zu seiner Tochter: "Ehre deine Schwiegereltern, sie sind jetzt deine Eltern. Möchte ich doch gute Nachricht von dir hören". Und er küßte sie. [13] Edna sagte zu Tobias: "Lieber Bruder, der Herr des Himmels möge dich zurückbringen und er schenke mir selbst, daß ich deine Kinder von meiner Tochter Sara sehen kann, damit ich in dankbarer Freude vor Jahwe leben darf. Und siehe, als kostbares Pfand vertraue ich dir meine Tochter an. Bereite ihr keinen Kummer!" [14] Danach reiste Tobias ab, nachdem er Gott gepriesen hatte, weil er seine Reise hat gelingen lassen, und Raguel und seine Frau Edna gesegnet hatte.

2. Die Heilung Tobits (11,1-15)

11 [1] Er reiste, bis er sie nahe herangeführt hatte an Ninive. Da sagte Rafael zu Tobias: [2] "Weißt du nicht, Bruder, wie du deinen Vater zurückgelassen hast? [3] Laß uns vor deiner Frau her vorauseilen und das Haus herrichten! [4] Nimm die Fischgalle zur Hand." Sie gingen los, und der Hund lief mit, hinter ihnen her! [5] Anna saß da, um auf den Weg nach ihrem Sohn zu schauen, [6] bis sie ihn bemerkte, wie er kam und zu seinem Vater sagte: "Siehe, dein Sohn kommt und der Mann, der mit ihm gereist war". [7] Rafael sagte: "Ich weiß, daß dein Vater wieder seine Augen öffnen wird. [8] Du nun streiche ihm die Galle in seine Augen, und er wird, weil er Schmerzen hat, sie reiben und die weißen Flecken wird er ablösen. Dann wird er dich sehen können."[9] Anna lief herbei, fiel ihrem Sohn um den Hals und sagte ihm: "Ich habe dich gesehen, mein Kind, jetzt kann ich sterben". Und beide begannen zu weinen. [1o] Tobit kam heraus zur Türe hin und stolperte, der Sohn aber kam ihm entgegen [11] und fing seinen Vater auf. Dann strich er die Galle auf die Augen seines Vaters und sagte: "Fasse Mut, Vater!" [12] Da sie schmerzten, rieb er seine Augen, so daß von seinen Augenwinkeln her die weißen Flecken abgeschält wurden.

[13] Sobald er seinen Sohn sehen konnte, fiel er ihm um den Hals, begann zu weinen und sagte: [14] "Gepriesen bist du, Gott, und gepriesen ist dein Name in Ewigkeit, und gepriesen seien all deine heiligen Engel. Fürwahr, du hast mich gezüchtigt und hast dich meiner erbarmt. Siehe, ich sehe meinen Sohn Tobias!" [15] Voll Freude ging sein Sohn in das Haus und berichtete seinem Vater die wunderbaren Begebenheiten, die ihm in Medien widerfahren waren.

3. Die Begrüßung Saras durch Tobit (11,16-19)

[16] Tobit ging seiner Schwiegertochter an das Stadttor von Ninive entgegen, voll Freude und Gott preisend. *Die ihn gehen sahen, staunten, daß er sehen konnte. Tobit bekannte vor ihnen lobpreisend, daß Gott sich seiner erbarmt hatte.* [17] Als Tobit nun seine Schwiegertochter traf, begrüßte er sie und sagte: "Hoffentlich geht es dir gut, Tochter. Gepriesen sei Gott, der dich zu uns geführt hat, und gepriesen seien dein Vater und deine Mutter". [18] Es herrschte Freude bei all seinen Brüdern in Ninive. [19] *Auch Achikar und sein Neffe Nadan trafen ein, und die Hochzeit des Tobias wurde mit einem fröhlichen Gelage sieben Tage lang gefeiert.*

F. Die Entlohnung und der Abschied des Reisegefährten
(12,1-22)

12 [1] Tobit rief seinen Sohn Tobias und sagte zu ihm: "Mein Sohn, kümmere dich um den Lohn für den Mann, der mit dir gegangen ist, und zwar ist es nötig, daß du ihm den Lohn erhöhst". [2] Tobias antwortete ihm: "Vater, ich erleide keinen Schaden, wenn ich ihm die Hälfte von dem gebe, was ich erhalten habe, [3] denn er hat mich gesund zu dir zurückgeführt, er hat meine Frau gesundgemacht, er hat mein Geld geholt und dich hat er in gleicher Weise gesundgemacht." [4] Der Greis antwortete: "Es steht ihm zu!" [5] Er rief den Engel und sagte zu ihm: "Nimm die Hälfte von allem, was ihr erhalten habt". [6] Darauf aber rief der Engel die beiden und redete im Geheimen zu ihnen: "Preist Gott und ihn lobpreist! *Verherrlicht ihn und lobpreist ihn vor allen Lebewesen für das, was er an euch getan hat.* Gut ist es, Gott zu preisen und seinen Namen zu rühmen. Die Kunde von den Werken Gottes teilt ehrfürchtig mit, hört nie auf, ihn zu lobpreisen. [7] Es ist gut, das (noch verborgene) Geheimnis des Königs (Gott) geheim zu halten. Es ist aber herrlich, die (bereits geschehenen Werke als) Werke Gottes immer wieder zu offenbaren. *Gutes tut, und Böses wird euch nicht treffen.*[8] *Gut ist Gebet mit Fasten, Almosen und Gerechtigkeit.* Besser wenig mit Gerechtigkeit als viel mit Ungerechtigkeit. Besser Almosen geben als Gold aufhäufen. [9] Denn Barmherzigkeit rettet aus dem Tod, und sie tilgt jede Sünde. Die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit praktizieren, werden mit Leben erfüllt werden. [10] Die aber sündigen, sind Feinde ihres eigenen Lebens. [11] Gar nichts werde ich euch verbergen. Ich habe zu euch gesagt: Es ist gut, das (noch verborgene) Geheimnis des Königs (Gott) geheim zu halten; es ist aber herrlich die (bereits geschehenen Werke als) Werke Gottes immer wieder zu offenbaren. [12] Und jetzt: als du dein Bittgebet betetest und deine Schwiegertochter Sara, da habe ich das Gedächtnis eures Bittgebetes vor den Heiligen gebracht. *Als du die Toten begraben hast, bin ich ebenso mit dir gewesen.* [13] Und als du nicht zögertest, aufzustehen und das für dich bereitete Mahl zu verlassen, um wegzugehen und den Toten zu verstecken, da warst du mir nicht verborgen, wie du Gutes tatest, sondern ich war mit dir. [14] Und nun: Gott hat mich gesandt, dich und deine Schwiegertochter Sara zu heilen. [15] Ich bin Rafael, einer von den sieben heiligen Engeln, die emportragen die Gebete der Heiligen und Zutritt

haben zur Herrlichkeit des Heiligen". [16] Die beiden aber waren bestürzt und fielen auf ihr Angesicht, weil sie sich fürchteten.[17] Rafael sagte zu ihnen: "Fürchtet euch nicht. Friede sei mit euch. Preist Gott in Ewigkeit. [18] Denn nicht aufgrund meiner Gunst, sondern aufgrund des huldvollen Plans unseres Gottes bin ich gekommen. Darum preist ihn in Ewigkeit. [19] Alle Tage bin ich euch erschienen, und ich habe weder gegessen noch getrunken, sondern ihr habt eine Vision gesehen. [20] Und jetzt, lobpreist Gott, denn ich steige auf zu dem, der mich gesandt hat, und schreibt alle Geschehnisse in ein Buch". [21] Darauf erhoben sie sich. Aber sie konnten ihn nicht mehr sehen. [22] Sie lobpreisten die großen und bewundernswerten Werke Gottes und wie ihnen der Engel Jahwes erschienen war.

G. Der Lobpreis des Tobit

(13,1-14,1)

<u>13</u> [1] Tobit schrieb ein *Jubel*gebet und sprach:

[2] Gepriesen sei Gott, der in Ewigkeit lebt, und (gepriesen sei) sein Königtum.
Fürwahr, er züchtigt und neigt sich zu,
er führt in das Totenreich hinab und führt wieder herauf.
Niemanden gibt es, der seiner Hand entfliehen kann.

[3] *Lobpreist ihn, ihr Söhne Israels, vor den Völkern,*
denn er hat uns unter sie zerstreut.
[4] *Dort verkündet seine Größe.*
Rühmt ihn vor allem, was lebt,
fürwahr, er ist unser Herr und Gott,
er ist unser Vater in alle Ewigkeit.
[5] Er wird uns züchtigen wegen unserer Ungerechtigkeiten,
und er wird sich wieder erbarmen.
und uns zusammenführen aus allen Völkern, wohin immer ihr unter sie zerstreut seid.
[6] Wenn ihr kehrtmacht zu ihm mit eurem ganzen Herzen, und mit eurer ganzen Lebendigkeit,
um vor ihm die zuverlässige Treue zu erweisen,
dann wird er zu euch kehrtmachen
und nicht mehr sein Angesicht vor euch verbergen.
[7] Und seht, was er an euch tun wird.
Lobpreist ihn mit eurer vollen Stimme,
preist den Herrn der Gerechtigkeit
und rühmt den König der Ewigkeit.

[8] *Ich lobpreise ihn im Land meiner Gefangenschaft,*
und ich verkünde seine Macht und Größe dem Volk der Sünder.
Macht kehrt, ihr Sünder, und praktiziert Gerechtigkeit vor ihm.
Wer weiß, ob er euch gnädig ist und mit euch Erbarmen hat?
[9] Meinen Gott werde ich rühmen,
und meine Lebendigkeit wird rühmen den König des Himmels.
Sie wird jubeln über seine Größe. -
[10] *So sollen alle sprechen und ihn lobpreisen in Jerusalem.*

Jerusalem, Stadt des Heiligen!
Er wird dich strafen wegen deiner Söhne,
und er wird sich wieder erbarmen über die Söhne der Gerechten.
11 Lobpreise Jahwe in rechter Weise,
und preise den König der Ewigkeit,
damit erneut sein Zelt aufgebaut werde, dir zur Freude.
12 Er mache in dir die Gefangenen froh,
Er wende denen, die unter Lasten stöhnen, in dir seine Liebe zu -
für alle künftigen Generationen.

13 *Viele Heidenvölker werden von weither kommen zum Namen Jahwes,*
des Gottes
- mit Geschenken in Händen, mit Geschenken für den König des Himmels.
Alle künftigen Generationen werden dir zujubeln.
14 Verflucht sind alle, die dich hassen,
gepriesen *auf ewig* werden alle sein, die dich lieben.
15 Freue dich und juble über die Söhne der Gerechten,
denn sie werden *zusammengeführt werden und* den Herrn der Gerechten
preisen.
Selig sind, die dich lieben.
Sie werden sich freuen über deinen Frieden.
16 *Selig sind, die über deine vielen Züchtigungen getrauert haben,*
denn sie werden sich freuen, wenn sie all deine Herrlichkeit sehen,
und sie werden erfreut sein in Ewigkeit.

17 Meine Lebendigkeit soll Gott, den großen König, preisen,
denn Jerusalem wird aufgebaut werden aus Saphir und Smaragd;
die Mauern werden mit kostbarem Stein gebaut,
die Türme und Zinnen in lauterem Gold,
die Plätze Jerusalems werden mit Beryll, Rubin und Stein aus Ofir
gepflastert.

18 All seine Gassen werden rufen: Halleluja,
und sie werden den Lobgesang anstimmen:
"Gepriesen sei Gott, der dich erhöht hat in alle Ewigkeit".

14 1 Tobit beendete seinen Lobpreis.

III. TEIL (RAHMENERZÄHLUNG II):

DAS TESTAMENT DES TOBIT UND DIE LEBENSERFÜLLUNG VON TOBIT UND TOBIAS (14,2-15)

A. Das Testament des Tobit (14,2-11)

2 Tobit war achtundfünfzig Jahre, als er sein Augenlicht verlor, und nach acht Jahren konnte er wieder sehen. Er aber handelte solidarisch und fuhr fort, Jahwe,den Gott zu fürchten und ihn zu lobpreisen. 3 Er wurde sehr alt. Er rief seinen Sohn *und dessen Söhne* und sagte zu ihm: "Mein Sohn, *nimm deine Söhne;* siehe,ich bin alt und nahe daran, aus dem Leben zu gehen. 4 *Mein Sohn, geh fort nach Medien, denn ich bin überzeugt bezüglich dessen, was der Prophet Jona über Ninive angekündigt hat, daß (die Stadt) eine Katastrophe erleben wird, daß aber in Medien mehr Frieden sein wird für eine gewisse Zeit. (Ferner bin ich überzeugt), daß unsere Brüder im Land aus dem guten Land zerstreut werden, Jerusalem eine Wüste sein wird und der Tempel Gottes in ihr niedergebrannt werden und eine Wüste sein wird für*

eine gewisse Zeit. [5] *Über sie (die Brüder) jedoch wird Gott sich wieder erbarmen und er wird sie in das Land zurückführen, und sie werden den Tempel aufbauen, welcher nicht so sein wird wie der frühere war,- bis die Fristen der Weltzeit erfüllt sind. Danach aber werden sie aus den Gefangenschaften zurückkehren und Jerusalem herrlich aufbauen, und der Tempel Gottes in Jerusalem wird für alle künftigen Generationen aufgebaut werden mit einem prachtvollen Bau, wie die Propheten ihn angekündigt haben.* [6] *Alle Heidenvölker werden wahrhaft umkehren, um Jahwe, den Gott zu fürchten, und sie werden ihre Götterbilder begraben, und alle Heidenvölker werden Jahwe preisen.* [7] *Sein Volk wird Gott lobpreisen, und Jahwe wird erhöhen sein Volk. So werden sich alle (Völker), die Jahwe, den Gott in Treue und Gerechtigkeit lieben, freuen, indem sie unseren Brüdern Liebe erweisen.* [8] *Und jetzt, mein Sohn, geh fort von Ninive, denn es wird gänzlich eintreffen, was der Prophet Jona angekündigt hat.* [9] Du aber beobachte das Gesetz und die Gebote und werde einer, der solidarisch und gerecht handelt, damit es dir gut geht. Begrabe mich ehrenvoll und deine Mutter neben mir. *Und danach bleibt nicht mehr in Ninive.* [10] *Mein Sohn, sieh auf das, was Nadan Achikar zufügte, der ihn aufgezogen hat, wie er ihn aus dem Licht in die Finsternis geführt hat, und was er ihm vergolten hat. Doch Achikar wurde gerettet, jenen aber traf die Vergeltung, und er stürzte selbst in die Finsternis. Achikar übte Barmherzigkeit, und er wurde aus der Schlinge des Todes gerettet, die ihm jener gelegt hatte. Nadan aber stürzte selbst in die Schlinge, und er kam um.* [11] *Und jetzt, meine Kinder, seht, was die Barmherzigkeit tut und wie die Gerechtigkeit rettet"!* Als Tobit das gesagt hatte, schwand sein Leben auf dem Lager. Er war 158 Jahre alt. Tobias bestattete ihn ehrenvoll.

B. Der Tod des Tobias (14,2-15)

[2] Als Anna gestorben war, begrub Tobias sie neben seinem Vater. Tobias aber ging fort mit seiner Frau und seinen Söhnen nach Ekbatana zu seinem Schwiegervater Raguel. [13] Er erreichte ein gesegnetes Alter. Er begrub seine Schwiegereltern ehrenvoll und erbte ihren Besitz und den seines Vaters Tobit. [14] Er starb im Alter von einhundertsiebenundzwanzig Jahren in Ekbatana in Medien. [15] *Bevor er starb, hörte er noch vom Untergang Ninives, das Nebukadnezzar und Xerxes in Gefangenschaft führten. So freute er sich vor seinem Tod noch über Ninive.*

Hinweis:

Die verschiedenen Drucktypen wollen die Entstehungsgeschichte des Tobit-Buches andeuten:

1. Tobit-Grunderzählung
2. 1. (jerusalemische) Erweiterungsschicht
3. *2. (alexandrinische) Erweiterungsschicht*
4. *3. (jerusalemisch-judäische) Erweiterungsschicht*
5. Vorlage der 3. Erweiterungsschicht